

و معنى قوله عليه السلام حديث الحسن في كيفية الأسراء في الألفاظ التي طعن	من عتق وعف	لو أوحى إليه	وما علق به	ثم أصح إحداهما يعلم
٢٢٢	٢٢٥	٢٢٦	٢٢٨	
في حجة من دعاه قوله في أنواع	لناس يلم ذناباً	ذات الموضوع	وعنوانه	٢٢٤
٢٢١	٢٢٣	٢٢٤	٢٢٦	
الامكان وما علق به حجة في تفسيره	التاقيص بين الأقوال	تفسيره	٢٢٧	٢٢٨
٢٢١	٢٢٦	٢٢٧	٢٢٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٢٩	٢٣٠
٢٢٩	٢٣٠	٢٣١	٢٣٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٣٣	٢٣٤
٢٣٣	٢٣٤	٢٣٥	٢٣٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٣٧	٢٣٨
٢٣٧	٢٣٨	٢٣٩	٢٤٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٤١	٢٤٢
٢٤١	٢٤٢	٢٤٣	٢٤٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٤٥	٢٤٦
٢٤٥	٢٤٦	٢٤٧	٢٤٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٤٩	٢٥٠
٢٤٩	٢٥٠	٢٥١	٢٥٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٥٣	٢٥٤
٢٥٣	٢٥٤	٢٥٥	٢٥٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٥٧	٢٥٨
٢٥٧	٢٥٨	٢٥٩	٢٦٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٦١	٢٦٢
٢٦١	٢٦٢	٢٦٣	٢٦٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٦٥	٢٦٦
٢٦٥	٢٦٦	٢٦٧	٢٦٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٦٩	٢٧٠
٢٦٩	٢٧٠	٢٧١	٢٧٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٧٣	٢٧٤
٢٧٣	٢٧٤	٢٧٥	٢٧٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٧٧	٢٧٨
٢٧٧	٢٧٨	٢٧٩	٢٨٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٨١	٢٨٢
٢٨١	٢٨٢	٢٨٣	٢٨٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٨٥	٢٨٦
٢٨٥	٢٨٦	٢٨٧	٢٨٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٨٩	٢٩٠
٢٨٩	٢٩٠	٢٩١	٢٩٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٩٣	٢٩٤
٢٩٣	٢٩٤	٢٩٥	٢٩٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٢٩٧	٢٩٨
٢٩٧	٢٩٨	٢٩٩	٣٠٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٠١	٣٠٢
٣٠١	٣٠٢	٣٠٣	٣٠٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٠٥	٣٠٦
٣٠٥	٣٠٦	٣٠٧	٣٠٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٠٩	٣١٠
٣٠٩	٣١٠	٣١١	٣١٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣١٣	٣١٤
٣١٣	٣١٤	٣١٥	٣١٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣١٧	٣١٨
٣١٧	٣١٨	٣١٩	٣٢٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٢١	٣٢٢
٣٢١	٣٢٢	٣٢٣	٣٢٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٢٥	٣٢٦
٣٢٥	٣٢٦	٣٢٧	٣٢٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٢٩	٣٣٠
٣٢٩	٣٣٠	٣٣١	٣٣٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٣٣	٣٣٤
٣٣٣	٣٣٤	٣٣٥	٣٣٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٣٧	٣٣٨
٣٣٧	٣٣٨	٣٣٩	٣٤٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٤١	٣٤٢
٣٤١	٣٤٢	٣٤٣	٣٤٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٤٥	٣٤٦
٣٤٥	٣٤٦	٣٤٧	٣٤٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٤٩	٣٥٠
٣٤٩	٣٥٠	٣٥١	٣٥٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٥٣	٣٥٤
٣٥٣	٣٥٤	٣٥٥	٣٥٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٥٧	٣٥٨
٣٥٧	٣٥٨	٣٥٩	٣٦٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٦١	٣٦٢
٣٦١	٣٦٢	٣٦٣	٣٦٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٦٥	٣٦٦
٣٦٥	٣٦٦	٣٦٧	٣٦٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٦٩	٣٧٠
٣٦٩	٣٧٠	٣٧١	٣٧٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٧٣	٣٧٤
٣٧٣	٣٧٤	٣٧٥	٣٧٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٧٧	٣٧٨
٣٧٧	٣٧٨	٣٧٩	٣٨٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٨١	٣٨٢
٣٨١	٣٨٢	٣٨٣	٣٨٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٨٥	٣٨٦
٣٨٥	٣٨٦	٣٨٧	٣٨٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٨٩	٣٩٠
٣٨٩	٣٩٠	٣٩١	٣٩٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٩٣	٣٩٤
٣٩٣	٣٩٤	٣٩٥	٣٩٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٣٩٧	٣٩٨
٣٩٧	٣٩٨	٣٩٩	٤٠٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٠١	٤٠٢
٤٠١	٤٠٢	٤٠٣	٤٠٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٠٥	٤٠٦
٤٠٥	٤٠٦	٤٠٧	٤٠٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٠٩	٤١٠
٤٠٩	٤١٠	٤١١	٤١٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤١٣	٤١٤
٤١٣	٤١٤	٤١٥	٤١٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤١٧	٤١٨
٤١٧	٤١٨	٤١٩	٤٢٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٢١	٤٢٢
٤٢١	٤٢٢	٤٢٣	٤٢٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٢٥	٤٢٦
٤٢٥	٤٢٦	٤٢٧	٤٢٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٢٩	٤٣٠
٤٢٩	٤٣٠	٤٣١	٤٣٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٣٣	٤٣٤
٤٣٣	٤٣٤	٤٣٥	٤٣٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٣٧	٤٣٨
٤٣٧	٤٣٨	٤٣٩	٤٤٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٤١	٤٤٢
٤٤١	٤٤٢	٤٤٣	٤٤٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٤٥	٤٤٦
٤٤٥	٤٤٦	٤٤٧	٤٤٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٤٩	٤٥٠
٤٤٩	٤٥٠	٤٥١	٤٥٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٥٣	٤٥٤
٤٥٣	٤٥٤	٤٥٥	٤٥٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٥٧	٤٥٨
٤٥٧	٤٥٨	٤٥٩	٤٦٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٦١	٤٦٢
٤٦١	٤٦٢	٤٦٣	٤٦٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٦٥	٤٦٦
٤٦٥	٤٦٦	٤٦٧	٤٦٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٦٩	٤٧٠
٤٦٩	٤٧٠	٤٧١	٤٧٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٧٣	٤٧٤
٤٧٣	٤٧٤	٤٧٥	٤٧٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٧٧	٤٧٨
٤٧٧	٤٧٨	٤٧٩	٤٨٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٨١	٤٨٢
٤٨١	٤٨٢	٤٨٣	٤٨٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٨٥	٤٨٦
٤٨٥	٤٨٦	٤٨٧	٤٨٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٨٩	٤٩٠
٤٨٩	٤٩٠	٤٩١	٤٩٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٩٣	٤٩٤
٤٩٣	٤٩٤	٤٩٥	٤٩٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٤٩٧	٤٩٨
٤٩٧	٤٩٨	٤٩٩	٥٠٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٠١	٥٠٢
٥٠١	٥٠٢	٥٠٣	٥٠٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٠٥	٥٠٦
٥٠٥	٥٠٦	٥٠٧	٥٠٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٠٩	٥١٠
٥٠٩	٥١٠	٥١١	٥١٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥١٣	٥١٤
٥١٣	٥١٤	٥١٥	٥١٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥١٧	٥١٨
٥١٧	٥١٨	٥١٩	٥٢٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٢١	٥٢٢
٥٢١	٥٢٢	٥٢٣	٥٢٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٢٥	٥٢٦
٥٢٥	٥٢٦	٥٢٧	٥٢٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٢٩	٥٣٠
٥٢٩	٥٣٠	٥٣١	٥٣٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٣٣	٥٣٤
٥٣٣	٥٣٤	٥٣٥	٥٣٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٣٧	٥٣٨
٥٣٧	٥٣٨	٥٣٩	٥٤٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٤١	٥٤٢
٥٤١	٥٤٢	٥٤٣	٥٤٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٤٥	٥٤٦
٥٤٥	٥٤٦	٥٤٧	٥٤٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٤٩	٥٥٠
٥٤٩	٥٥٠	٥٥١	٥٥٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٥٣	٥٥٤
٥٥٣	٥٥٤	٥٥٥	٥٥٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٥٧	٥٥٨
٥٥٧	٥٥٨	٥٥٩	٥٦٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٦١	٥٦٢
٥٦١	٥٦٢	٥٦٣	٥٦٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٦٥	٥٦٦
٥٦٥	٥٦٦	٥٦٧	٥٦٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٦٩	٥٧٠
٥٦٩	٥٧٠	٥٧١	٥٧٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٧٣	٥٧٤
٥٧٣	٥٧٤	٥٧٥	٥٧٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٧٧	٥٧٨
٥٧٧	٥٧٨	٥٧٩	٥٨٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٨١	٥٨٢
٥٨١	٥٨٢	٥٨٣	٥٨٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٨٥	٥٨٦
٥٨٥	٥٨٦	٥٨٧	٥٨٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٨٩	٥٩٠
٥٨٩	٥٩٠	٥٩١	٥٩٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٩٣	٥٩٤
٥٩٣	٥٩٤	٥٩٥	٥٩٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٥٩٧	٥٩٨
٥٩٧	٥٩٨	٥٩٩	٦٠٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٠١	٦٠٢
٦٠١	٦٠٢	٦٠٣	٦٠٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٠٥	٦٠٦
٦٠٥	٦٠٦	٦٠٧	٦٠٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٠٩	٦١٠
٦٠٩	٦١٠	٦١١	٦١٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦١٣	٦١٤
٦١٣	٦١٤	٦١٥	٦١٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦١٧	٦١٨
٦١٧	٦١٨	٦١٩	٦٢٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٢١	٦٢٢
٦٢١	٦٢٢	٦٢٣	٦٢٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٢٥	٦٢٦
٦٢٥	٦٢٦	٦٢٧	٦٢٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٢٩	٦٣٠
٦٢٩	٦٣٠	٦٣١	٦٣٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٣٣	٦٣٤
٦٣٣	٦٣٤	٦٣٥	٦٣٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٣٧	٦٣٨
٦٣٧	٦٣٨	٦٣٩	٦٤٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٤١	٦٤٢
٦٤١	٦٤٢	٦٤٣	٦٤٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٤٥	٦٤٦
٦٤٥	٦٤٦	٦٤٧	٦٤٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٤٩	٦٥٠
٦٤٩	٦٥٠	٦٥١	٦٥٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٥٣	٦٥٤
٦٥٣	٦٥٤	٦٥٥	٦٥٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٥٧	٦٥٨
٦٥٧	٦٥٨	٦٥٩	٦٦٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٦١	٦٦٢
٦٦١	٦٦٢	٦٦٣	٦٦٤	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٦٥	٦٦٦
٦٦٥	٦٦٦	٦٦٧	٦٦٨	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٦٩	٦٧٠
٦٦٩	٦٧٠	٦٧١	٦٧٢	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٧٣	٦٧٤
٦٧٣	٦٧٤	٦٧٥	٦٧٦	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٧٧	٦٧٨
٦٧٧	٦٧٨	٦٧٩	٦٨٠	
في قول في قوله في تفسيره	في تفسيره	في تفسيره	٦٨١	٦٨٢

معنى الصفة وأقسامها	معنى لسان والفراسة	الابنية	الجهوة
١٥٥	١٦٠	١٦١	١٦٢
الاستعانة	القدرة	تعريف الملوحة في	الشرح قوله في
١٦٣	١٦٤	المنس فيه	لوم - ية - سات - ع - ي
	١٦٦	١٦٧	١٧١
مفهوم المسافة ومفهوم	الشارة	الشرائح والوع	الرسالة المسماة برور
الموافقة	النص	١٧٥	١٧٦
١٧٣	١٧٤	١٧٥	١٧٦
معية الرسالة	المختار من شرح	فأن من الموراء	١٧٧
المسماة بالزوراء	الرسالة الرضعية	المعلوم والاتباع	١٧٨
٦٠١	٦١٣	٦١٤	٦١٥
		٦١٦	٦١٧
		٦١٨	٦١٩
		٦٢٠	٦٢١
		٦٢٢	٦٢٣
		٦٢٤	٦٢٥
		٦٢٦	٦٢٧
		٦٢٨	٦٢٩
		٦٣٠	٦٣١
		٦٣٢	٦٣٣
		٦٣٤	٦٣٥
		٦٣٦	٦٣٧
		٦٣٨	٦٣٩
		٦٤٠	٦٤١
		٦٤٢	٦٤٣
		٦٤٤	٦٤٥
		٦٤٦	٦٤٧
		٦٤٨	٦٤٩
		٦٥٠	٦٥١
		٦٥٢	٦٥٣
		٦٥٤	٦٥٥
		٦٥٦	٦٥٧
		٦٥٨	٦٥٩
		٦٦٠	٦٦١
		٦٦٢	٦٦٣
		٦٦٤	٦٦٥
		٦٦٦	٦٦٧
		٦٦٨	٦٦٩
		٦٧٠	٦٧١
		٦٧٢	٦٧٣
		٦٧٤	٦٧٥
		٦٧٦	٦٧٧
		٦٧٨	٦٧٩
		٦٨٠	٦٨١
		٦٨٢	٦٨٣
		٦٨٤	٦٨٥
		٦٨٦	٦٨٧
		٦٨٨	٦٨٩
		٦٩٠	٦٩١
		٦٩٢	٦٩٣
		٦٩٤	٦٩٥
		٦٩٦	٦٩٧
		٦٩٨	٦٩٩
		٧٠٠	٧٠١
		٧٠٢	٧٠٣
		٧٠٤	٧٠٥
		٧٠٦	٧٠٧
		٧٠٨	٧٠٩
		٧١٠	٧١١
		٧١٢	٧١٣
		٧١٤	٧١٥
		٧١٦	٧١٧
		٧١٨	٧١٩
		٧٢٠	٧٢١
		٧٢٢	٧٢٣
		٧٢٤	٧٢٥
		٧٢٦	٧٢٧
		٧٢٨	٧٢٩
		٧٣٠	٧٣١
		٧٣٢	٧٣٣
		٧٣٤	٧٣٥
		٧٣٦	٧٣٧
		٧٣٨	٧٣٩
		٧٤٠	٧٤١
		٧٤٢	٧٤٣
		٧٤٤	٧٤٥
		٧٤٦	٧٤٧
		٧٤٨	٧٤٩
		٧٥٠	٧٥١
		٧٥٢	٧٥٣
		٧٥٤	٧٥٥
		٧٥٦	٧٥٧
		٧٥٨	٧٥٩
		٧٦٠	٧٦١
		٧٦٢	٧٦٣
		٧٦٤	٧٦٥
		٧٦٦	٧٦٧
		٧٦٨	٧٦٩
		٧٧٠	٧٧١
		٧٧٢	٧٧٣
		٧٧٤	٧٧٥
		٧٧٦	٧٧٧
		٧٧٨	٧٧٩
		٧٨٠	٧٨١
		٧٨٢	٧٨٣
		٧٨٤	٧٨٥
		٧٨٦	٧٨٧
		٧٨٨	٧٨٩
		٧٩٠	٧٩١
		٧٩٢	٧٩٣
		٧٩٤	٧٩٥
		٧٩٦	٧٩٧
		٧٩٨	٧٩٩
		٨٠٠	٨٠١
		٨٠٢	٨٠٣
		٨٠٤	٨٠٥
		٨٠٦	٨٠٧
		٨٠٨	٨٠٩
		٨١٠	٨١١
		٨١٢	٨١٣
		٨١٤	٨١٥
		٨١٦	٨١٧
		٨١٨	٨١٩
		٨٢٠	٨٢١
		٨٢٢	٨٢٣
		٨٢٤	٨٢٥
		٨٢٦	٨٢٧
		٨٢٨	٨٢٩
		٨٣٠	٨٣١
		٨٣٢	٨٣٣
		٨٣٤	٨٣٥
		٨٣٦	٨٣٧
		٨٣٨	٨٣٩
		٨٤٠	٨٤١
		٨٤٢	٨٤٣
		٨٤٤	٨٤٥
		٨٤٦	٨٤٧
		٨٤٨	٨٤٩
		٨٥٠	٨٥١
		٨٥٢	٨٥٣
		٨٥٤	٨٥٥
		٨٥٦	٨٥٧
		٨٥٨	٨٥٩
		٨٦٠	٨٦١
		٨٦٢	٨٦٣
		٨٦٤	٨٦٥
		٨٦٦	٨٦٧
		٨٦٨	٨٦٩
		٨٧٠	٨٧١
		٨٧٢	٨٧٣
		٨٧٤	٨٧٥
		٨٧٦	٨٧٧
		٨٧٨	٨٧٩
		٨٨٠	٨٨١
		٨٨٢	٨٨٣
		٨٨٤	٨٨٥
		٨٨٦	٨٨٧
		٨٨٨	٨٨٩
		٨٩٠	٨٩١
		٨٩٢	٨٩٣
		٨٩٤	٨٩٥
		٨٩٦	٨٩٧
		٨٩٨	٨٩٩
		٩٠٠	٩٠١
		٩٠٢	٩٠٣
		٩٠٤	٩٠٥
		٩٠٦	٩٠٧
		٩٠٨	٩٠٩
		٩١٠	٩١١
		٩١٢	٩١٣
		٩١٤	٩١٥
		٩١٦	٩١٧
		٩١٨	٩١٩
		٩٢٠	٩٢١
		٩٢٢	٩٢٣
		٩٢٤	٩٢٥
		٩٢٦	٩٢٧
		٩٢٨	٩٢٩
		٩٣٠	٩٣١
		٩٣٢	٩٣٣
		٩٣٤	٩٣٥
		٩٣٦	٩٣٧
		٩٣٨	٩٣٩
		٩٤٠	٩٤١
		٩٤٢	٩٤٣
		٩٤٤	٩٤٥
		٩٤٦	٩٤٧
		٩٤٨	٩٤٩
		٩٥٠	٩٥١
		٩٥٢	٩٥٣
		٩٥٤	٩٥٥
		٩٥٦	٩٥٧
		٩٥٨	٩٥٩
		٩٦٠	٩٦١
		٩٦٢	٩٦٣
		٩٦٤	٩٦٥
		٩٦٦	٩٦٧
		٩٦٨	٩٦٩
		٩٧٠	٩٧١
		٩٧٢	٩٧٣
		٩٧٤	٩٧٥
		٩٧٦	٩٧٧
		٩٧٨	٩٧٩
		٩٨٠	٩٨١
		٩٨٢	٩٨٣
		٩٨٤	٩٨٥
		٩٨٦	٩٨٧
		٩٨٨	٩٨٩
		٩٩٠	٩٩١
		٩٩٢	٩٩٣
		٩٩٤	٩٩٥
		٩٩٦	٩٩٧
		٩٩٨	٩٩٩
		١٠٠٠	١٠٠١

صيدة ابن الحاجب
في التسماء الموشة

٦٧٨

تت القهرسة التي رتبها المؤلف رحمه الله ذوالمواهب المشهر في الزوراء

﴿ رُسُلًا رُسُلًا ﴾

[illegible]

العبارة الفقير ناصر الموديني في غزوة جمادى الاولى سنة ثمان مائة من كتاب مباحث
في بيروت سنة ١٢٧٥ هـ واسمه مصباح السارى وهداية القارى تأليف ابراهيم افندي
الطبيب الاول للعساكر الشاهانية في مدينة بيروت يحتوي على نبذة تاريخية من احوال
مصر ومحمد علي واكثره في تاريخ آل عثمان الى مدة سلطنة عبد المجيد وقبل وفاته
قال الشيخ الشرفاوى في تاريخه وفي سنة ١٢٥٠ هـ تولى على مصر
الوزير محمد باشا راجب رئيس الكلاب فاقام واليا بمصر الى
اواخر سنة ١٢٥٠ هـ وعزله العسكرية وقتئذ فيها
خليل بك أمير الحاج وعلى بك الدمياطي وهرب
فيما ابراهيم بك غيطاس الى أرض الصعيد
مع طائفة من سناجق مصر وهرب
أيضا عربك ابن علي بك مع
طائفة من السناجق
الى أرض
الجليل

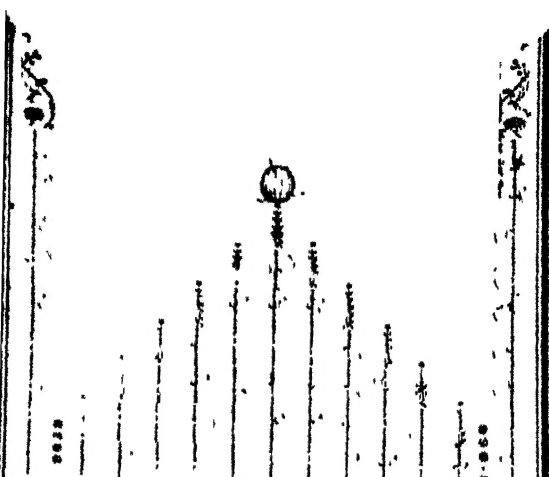
سُغِينَةُ الرَّاعِبِ وَذَقِينَةُ الْمُطَالِبِ

لِلْإِمَامِ الرَّاعِبِ رَحِمَهُ اللَّهُ

وَرِثَى عَنْهُ

وَأَرْضَاهُ

بِ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل في كل شيء دليلا على عظمته وجلاله

الحمد لله الذي جعل في كل شيء دليلا على عظمته وجلاله
 تناسى انما سدد ريت له سبوت والسرور . . .
 والاولهام والشبهات . . .
 فسيحان لا يهزب عن قضا قضاياه . . .
 شأن عن شأن من تدبير حركات العلويات . . .
 على ما افاض لينا من الحيات ودفع عنا من الليات . . .
 لا شريك له شهادة تبقى توارثا ثارها على كرونا هور والقيم . . .
 ان شهدا الله ورسوله المولى باظهر المبرزات واسم الراعين واليات . . .
 واصحابه صلواته على اهل بيته الطيبين الطاهرين . . .
 الى الامم . . .
 ما تعلق نظري اليهم من المجدات عذبة . . .
 عند انشاء المصاحفة في الكتب المنيرة . . .
 الى مرابها . . .
 (وسميتها) . . .
 على التلاوة والعرائس . . .

على مصافح الأيام • وعليه التوكل وبلطفه الاحتصام • قال كثير من المفسرين عنه
قوله تعالى بسم الله أن لفظة اسم ~~يمكن~~ أن يكون مقصدا كما في قول لبيد وقد بلغ
مائة وخمسة وأربعين سنة وهو الفاضل

ولقد سئمت من الحياة وطولها • وسؤال هذا الناس كيف لي

بما أحسنر عظامي إليه

فتى أبتلى أن يمشي أبوهما • وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فتوما وقسولا بالذي تعلمانه • ولا تقمض أوجها ولا تخلق أضر
وقولا هو المارة الذي لا صدقه • أضاع ولا خان الخليل ولا غدر •
إلى الخول ثم اسم السلام عليكما • ومن يك حولا كمل لا فقد اعتذر

ونازع في ذلك بعض علماء العربية وقال لوباز الحقام الاسم بلا زمان يقال شربت اسم زيد
وأكلت اسم الفحام ثم قال الحق أن السلام اسم من أسماء الله تعالى والكلام أغراء
والعسنى ثم الزمان اسم الله فكانه قال عليكم باسم الله وتقديم المفعول به ورد في اللغة
قال لرازي • يا أبا المنعم دلوى دونكاه أي دونك دلوى أو يقال إن المراد اسم الله
سند على ما يقول النظار أنه شيء اسمه اسم الله ليدعو ذلك من السوء أو مخلصا
من شدة السوء على السبوطى على السبوطى (ذكر المنصورون في تفسير قوله تعالى يا أبا المنعم
الذين يمشون وجوههم عذبة للآيات بنون الجمع والمقام مقام الانكسار والمتكلم واحد
ومن جملة تلك الوجوه ما أورده الإمام الرازي في تفسيره الكبير • وحاصله أنه قد ورد
في الشريعة المطهرة أن من باع أجناسا مختلفة صنفه واحدة ثم خرج بعضها مبيعيا
فلم يشرى شئ من رداء الجميع ولمساكه ولم يدر له تبعيض للصنفية براء المبيع وإبقاء
الاسم وهنا حيث يرى العباد أن عبادة ناقصة • عيبة لم يعرضوا وحدها
على حضرة ذي الجلال بل ضم إليها عبادة جميع العابدين من الأنبياء والأولياء
والأطهار وعرض الكل صنفه واحدة راجع قبول عبادته في الغنى لأن الجميع
أمر بآية الله بعبادته قبول ورد المعبود بقاء الله لم يعرض لصنفه وقد نهي سبحانه
عباده عنه فكيف يأتى بكرمه العظم فلم يبق إلا قبول الجميع وفيه المراد
(من أن لا يكون لها الدين المعاني) ورد في الحديث النبوي خير الخليل الأدهم
الأزرق المجلد طلق البين فان لم يكن أدهم فكيف على هذه النسبة الأدهم
الأسود والأزرق الذي في جهنم يباين بقدر أدهم والأزرق ما في أنفسه وشئنه
الديا يباين واتجهل يباين قوائم النسر قل أو كثر بعد أن لا يجاوز الأرساغ
ولا يجاوز الرصين والطلق ينهم الطاء عدم التجهيل (من كتاب الخليل) ووقع
في الجماع المغير طاق البين بدل طاق البين والحديث على ما في الكتاب المذكور

على أربعة وعشرين وجهاً على ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين فيضيد
مائة وعشرين وانضابط في السلب انك اذا عرفت التقلبات الممكنة في العدد الذي
قوته فانظر الى العدد المتوقفي في العدد الحاصل من التقلبات الممكنة في العدد
نفسه من أوائل التسعين الكبير للامام الرازي عليه الرحمة قال فما يحكي من سماع
الاصوات الممكية في استنسيم على الاصول النفسية ثم يعني ان كان حدوث الصوت
وشماعة مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الانكاس الصوت ولو فرض لم يمكن وصوله
ايضا لاستماع الصوت في حرم التلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم ثبتون
للملذبات اصواتا غريبة ونغمات غريبة يصدر من سماعتها العتسل وتنبج منها
نفس وحرك عن فيشاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بهناء جوهر
نفسه وذا فاقاه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال
النوى الدينية ورثب عليها اللحن والنغمات وكل علم الموسيقى من شرح المتناصد
طاب اية عبيدة وروم عبيدين بن زيد بن ندى غنصوان بن رجل من اهل حرس ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يستحب ان يقرأ من الدواب فان وزعم عيسى بن علي عن ابيه
عن ابي عماس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحب النقر من الخيل وزعم عمرو
ابن ابي شامة عن ابي شامة عن المسروق قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لو ان
جيل العرب سمعت في صعيد واحد ما سبه الا اشقر (من كتاب الخيل لابي عبيدة)
وما يروى في بسفات الجواد في الخيل يروي ان الجاهل بن يوسف الثقفي سأل ابن القريه
عن صفات الجواد فقال نعم اصلح الله الامير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب
الثلاث الصافي الثلاث فقال منههرو وبين لثقل فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق
والدراع وما الله الثلاث فالعيب والساق والظهر واما الرحب الثلاث
فالخوف والمنعرج والجمعة واما الصافي الثلاث فالادب والعين والخاصر من شرح
المقصود في معنى (قائده) الانسان انقطبة العين من تحت ومن فوق واحدها جفن
والثاني ابروف العين التي تلتقي عند التقصيص واحدها شفر والهدب الشعر السات
ملها والحدقة سواد العين والشحمة لتي فيها السواد والبياض يقال لها المقلة
والانسان لما نال اذى يرى في السواد وغار العين المسمى بتدريجها يقال له الحجور
بكسر الجيم والغظن المشرفان على العين يقال لهما الجاهلان يقع الحياء وكسرهما
وطرف العين الذي الى الانف يقال له الماق وطرفه الذي الى الصدغ يقال له اللغد
والحمايق اطلان الجفان واحدها حلاق والشحمة حرة فخطا يماس العين
فذا ساطع السواد فهي شهلة وغريرا العين قد تمها ومؤخرها (من الشرح المذكور)
في الادان يد م لراعي انه اكر على لخبرية ويمكن جماعة منهم المبرد ثم يفتخون
بساكن او يقولون فتحة الهمزة اليه والاولى الصواب كما في معنى اللبيب واختار

الانبارى النقل كافي الضمات قهستاني وجه الله قال أبو بكر الانبارى عوام
الناس يضمنون الرامن الله أكبر وكان أبو العباس المجد يقول الاذان مع موقوفا
في مقامه والاصل فيه الله أكبر تكبير الزامقوت فضة لافس اسم الله سبحانه
الى الراية قوله تعالى الم الله كذا في الضمات نغلة الحنيدى بجو نه من جامعة منهم
المجد سركة راء أكبر من قول المؤذن الله أكبر فضة وانه وصل بنية لوضف ثم ختموا
وقيل هي سركة الساكنين وانما لم يسكر واحفظا للتعظيم الخلاء بان لم يسه في
هي سركة الهمزة فتلت وكل هذا خروج من الظاهر بغير دع ولصوبت سركة بر
ثمة اعراية وليس الهمزة الوصل ثمة في الدرج فقل سر يا من معى في باب
في الباب الخامس في الجهة الرابعة في الشارح للمامبي في قوله هذا خروج من
الظاهر بغير دع بل هو خروج من الظاهر لدع صميم ونشأ في ذلك ثم يسع
الاموقوفا قال النخعي الاذان جزم في نقل الحركة اليه وقف بها ووجهه
لما نقل وانما فعل ذلك حرص على عدم الخروج بالاية من السنة في ذلك من يرد
كلماته وموقوفا على آخرها فهو ان لم ينفح ساعته ووقف ثم من جهة ثم يرد
آخر الكلمة صاحبنا لاجل الوقت ثم نقل اليها سركة الهمزة ووصل معية في لوضف
ولو حرك الراء بالضمه الاعراية كما استصوبه المصنف كل غير وانفح لاحيا ولا ينفح
يخرج من سنة الاذان بالكلمة فتدبان ثمة غرض صحيح وداع مقبول لا يركب ما يركبه
المؤذن من ذلك واحتجاج المصنف بان همزة الوصل لم توثق في لدرج مفقود
حكما وأما الم الله فكان مقتضى قياس لوقته وسكون لفظه في ذلك
الم يسكون الميم وفتح الهمزة الى أطلق ان شاء الله في رواية يعجب بن جابر عن
على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيويو به واكثر من انما في ذلك لوضف
الساكنين وأورث الفتحة للهمة والمحافظة على الفتحة في لله واله ذهب الرضا يرى
في الفصل لكتاب سيويو واشترى في كذا في أن حركة الهمزة في لله حركة انزلت
الى الميم بعد حذف الهمزة فتعدينا في من يرد همزة الوصل فتد في لدرج
والتحذف ونقل الحركة اليه يكون في لله ما توثق وابتدأ سرها في لله ما توثق
عليها فاجيب بان الميم اذا كانت في حكم الموقوف عليه لم تكن الهمزة في لدرج
بل في الابدان في لله ما توثق في الله ما توثق في الله ما توثق في الله ما توثق
انسان بكسر اللام وحذف الهمزة وذهب اليه لاشد في لله ما توثق في لله ما توثق
وبالله التوفيق الى هنا عبارة المامبي رحمه الله وروى في باب في لله ما توثق في لله ما توثق
عند التحقير الها أي لا تبدل بكثرة جلاء وروى في باب في لله ما توثق في لله ما توثق
له أي لا تحتفل بكثرة الجرام وعند هذه في باب في لله ما توثق في لله ما توثق
ما منه وان يتلعه بقدره الله تعالى (من نوافل التبريل لثبات) قوله أجمعه ولم يرد

عصا إلى آخره التصغير والتعظيم من ما دلالة على الأيهام المستعمل فانه لا يقتضي
 الحسب لا يقتضي به فيعرف وأخرى للتعظيم لأن التعظيم لعظمته قد لا يحيط به نظام
 الله لم تخوف ففسهم من اليه ما غلبهم سواء كانت موصولة أو موصوفة وقيل التصغير
 إلى كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على التبادر والافتلا وجهه
 بنفسه كقابل وهذا لا ينافي أن يكون له تسكنة أخرى وهي ما في اليه من الأشعار
 بالين والبركة كما ذكره أبو جده إن ولانه قال في سورة الاعراف ألقى بحال والقصة
 واحدة لأنه لا مانع من رعاية هذه التسكنة فبما وقع هنا وحكاية الأول بالمعنى وانما لم
 يذهب للعكس وإن احتمل لأنه تقوت فيه التسكنة فلذا آثر هذا فيما ذكره وتطرأ لأنه
 ما زاد من الخطاب بل يظن عربى أو مرادف له يجرى فيه ما يجرى فيه الأول
 خلاف الواقع والثاني دون شرط القناد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)
 في تكرار بعض الاسماء المجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الالتفات في القرآن وهي
 كل لفظة تأتي على موصوفا ولا تتقدم فيه ولا تأخير وهذا أكثر الكلام وأما الجواز
 في الجهور يساوى وقوعه فيه أو تكرره جماعة منهم الظاهرية وابن الناصر من الشافعية
 وابن خزيمة من المالكية وشبههم أن مجازاً هو العذب والقرآن منزله عن
 أن المتكلم له به لا له لا تسبق به الحقيقة فيه تغير فذلك محال على الله تعالى
 وهذا شبه باطل ولو قلل لمجاز من القرآن فقط منه شعار اسحق وقد اتفق العلماء على إلغاء
 إلى أن مجازاً يقع من الحقيقة ولو وجب خلوه القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف
 والتوكيد ونسبة القصص وغيرها وأنكر قوم الاستعارة بناء على أنكرهم المجاز
 وقوم أطلقوا في القرآن لأن فيها ما لا حاجة ولأنه لم يرد في ذلك اذن من الشرع
 وعلمه إنسانى عبد الوهاب المالكى وقد نال الطرطوشى أن أطلق المسلمون الاستعارة
 فيه أمثالهم وان منعوا امتناعاً ويكون هذا من قبيل أن الله علم والعلم هو العقل
 ثم لم يمتنع به بل أمدد انواراً في التوى (عن الاتقان للسيوطى رحمه الله) حكاية الحال
 فيصير به معناه أن قدر نفسك كذلك موجود في ذلك الزمان أو قد رد ذلك الزمان
 ذاته موجوداً في تفسيره الرشد ترى بأن تدرك ذلك الفعل الماضى واقع حال
 ما لم يزل ما عمل هذا الماضى المستقر بك فكذلكه في تصور المخاطب ليس يجب
 منه من لشهاب في سورة الكافرون

والفصل الخامس في شرح المائات المعلقة بكلمة لا اله الا الله

وهي من وجوه البحث الأول زعم جماعة من الأخويين أن هذا الكلام فيه حذف
 واضمار ثم ذهبوا فيه وجهين أحدهما التقدير لا اله الا الله والثاني لا اله
 في لوجود الله وإيمان هذا الكلام غير سديد إما الأول فلأنه لو كان التقدير لا اله
 لنا الا لم يكن هذا الكلام مقيداً بالتوحيد الحق إذ يحتمل أن يقال هب أنه لا اله لنا

بقى لسائل أن يسأل فيقول هب أن الهنا واحد فلم قلتم أن الله الكل واحد فلاجل إزالة
 هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله لا اله الا هو لا اله الا
 الا هو كان هذا مكررا مختصا وأما الثاني وهو قولهم التقدير لا اله الا هو الوجود اياه مفقود
 وأيضا بل يحملكم على الراء هذا الاستمار بل يقول حمل الكلام على ظاهره وهو
 من ذلك الاستمار الذي ذكرتم وذلك ما يؤيد ما دللنا على الاستمار ~~محتاج~~ معناه لا اله
 في الوجود لا هو فكان هذا استمارا لوجوده لا اله الا هو في قوله تعالى لا اله الا هو
 هذا الله الماهية الاله للثاني ومعلوم أن في الماهية قووى ثبات التوحيد من في
 الوجود فثبت أن اجراء هذا الكلام على ظاهره فان قيل ان في الماهية هيبة مفقود
 فانك اذا قلت السواد ليس يسود كذا قد حكمت بأن السواد انصب في نفسه
 وصيرورة الشيء عين نقصه غير معقول اما اذا قلت السواد غير موجود فانك قد
 معقولا فلذلك السبب أضمر فيه هذا الاستمار (الجواب) توالم في الماهية هيبة مفقود
 قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس موجود فقد سميت وجوده بالسواد
 من حيث هو هو وجود ماهية فاذن نعت الماهية المسماة بالوجود واذا كان كذلك
 صار في الماهية أمر معقولا واذا عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء هذه الكلمة على ظاهره
 فاذا قلت ان اذا قلت السواد ليس موجود فانك ما سميت الماهية بالسواد وسميت وجوده
 واما ان سميت موصوفاة الماهية بالوجود فتكون موصوفاة الماهية بالسواد
 أمر مقارن للماهية والوجود أم لا فان كانت مقارنا لما ثبت أن مقارنا ماهية
 فكان قولنا السواد ليس موجودا ثبانا لتلك الماهية المسماة بالوجودية وحينئذ
 يعود الكلام المذكور وأما قلنا أن موصوفاة الماهية بالوجود ليست أمرا مقارنا
 للماهية والوجود امتنع توجيه الشيء اليها واذا امتنع ذلك بقى الشيء متوجها تماما
 للماهية واما إلى الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من أن الماهية بهتشت بها دون ثبات
 الأمر كذلك صح قولنا لا اله الا الله حق ومصدق من غير حاجة إلى الاستمار ولما ثبت
 الثاني قال المحويون قولنا لا اله الا هو ارتفع لا مدخل على موضع لامع الاسم وبما
 انك اراقت ما بهي أحد الأزيه في مرفوع بالسداية لا بد من هذا هو المراد من
 عن الأول والاحد بالثاني فصار التقدير ما معنى لا اله الا هو لا اله الا هو
 الجبى عن الكل الا عن زيد واما قوله باني لقوم الأزيه بها لمدنية غير مدنية
 يصير التقدير باني الأزيه وذلك يقتضى أنه بما كل أحد لا يريد ذلك فظهر
 الفرق والبحث الثالث اسق المحويين أن يحمل الافي هذه الامة محل التفسير
 لا اله الا هو وبؤيده قول الشاعر

وكل أح مصارقه أخوه • لعمر أيك الا الفرقدان

ما في كل شيء غير الشر قدس فانه يشاركه أخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسد ما وادى يدل على صحة ما قلناه بالوجهنا الاعلى الاستثناء لم يكن لاله الا الله
وحيد المحض لانه يصير تقدير الحلام لآلهة يستثنى منهم الله فيكون هذا تضاعف الآلهة
لا بد من تنبيه الله بل عدمه يقول بدليل الخلاف يكون اثباتا لذلك وهو كقرفيت
له لو كانت آلهة الا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لاله الا الله توحيداً محضاً
ولما اجتهت المتأمله على أنه يفيد التوحيد المحض وجب حمل الاعلى معنى غير حق
يكون معنى الدوام لاله غير الله • والبحث الرابع قال جماعة من الأصوليين الاستثناء
من الشيء لا يكون ثباتاً واجباً عليه بوجهين الاول الاستثناء مأخوذ من قولك
أبيت الشيء من بهته اذا سرفسته عنها فاذا قلت لا عالم فيها هنا أمران أحدهما
العدم والآخر عدم هذا عدم ثم زانف عقيب لا زيدا فهذا الاستثناء يحصل
من عدم الشيء لا من كونه بالعدم فيدل على تحقق الثبوت لان سبب الاستثناء
يزيل الحكم بالعدم ويدل زوال الحكم بعدم يبقى المستثنى مكوّن عنه غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت أما اذا كان قائماً بالاستثناء
في سرف العدم ومنعه فيثبت يلزم تحقق الثبوت لانه لما ارتفع العدم وجب حصول
لوجوب ضرورة أنه لا واسطة بين النفيين واذا ثبت هذا فقول عود الاستثناء الى
الحكم بالعدم أولى من عوده الى سرف العدم ويدل عليه وجهان الاول أن الناساط
وضعت للنفي المحكم الهئية لاعلى الموجودات الخارجية فانك اذا قلت العالم
قديم هو يدل على كون العالم قديماً في نفسه وانما اذا قلنا العالم حادث لم يرد العالم
في اوانه • وثالثهما ان سرف العدم لا يدل على حكمه بقدم العالم واد كانت اللفاظ
وصفت دابة على فاحسب ان الهئية لاعلى الموجودات الخارجية كان سرف
سرف العدم انما يدل على سرفه في سرفه العدم اولى من عوده الى سرفه العدم
في بيان كون عود الاستثناء الى الخدم بالعدم أولى من عوده الى نفس ذلك العدم
ولذلك لان عدم الشيء في نفسه ووجوده لا يقبل تصرف هذا القائل بل القائل في سرفه
هو كونه سرف الوجود والعدم واذا كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم أولى
من عوده الى المحكوم • (طبعة ثانية) في بيان ان الاستثناء من النفي ليس بالاثبات هو
أنه في حديثنا وعرف صور كثيرة في الاستثناء من النفي مع أنه لا يقتضي الثبوت
فان عليه السلام لا يحل ان يولى ولا صلاة لا يظهرو ويقال في العرف لا عز الا بالمال
ولما كان ما يزرل ومرادهم من الخلل مجزئ الاشتراط أقضى ما في الباب أن يقال
قد ورد هذا النمط في صورة أخرى وكان المراد أن يكون المستثنى من النفي اثباتاً
الا انما نقول انه لا بد وأن يكون مجتزئاً في احدهما الصورتين فنقول انه لا يقتضي

الكلمة أما إذا قم النظر والاستدلال في معرفة الله ووجد من الوقت ما أمكنه
 أن يقول فيه لا اله الا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات ومات أم لا
 من الناس من قال انه مات كقوله الآن صحة الايمان متوقفة على التلظظ بهذه الكلمة
 عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لأجل أنه - سئل له عرفان لناس
 وفاسق لانه كان - أمور ابد كره هذه الكلمة وما ذكره هذا الدليل على أنه مؤمن فوله
 عليه السلام يخرج من النار من في قلبه مثل ذرة من الايمان وهو - التلظظ مع
 قلبه من الايمان فكيف لا يخرج من النار (البحث التاسع) من الناس من قال ان قول
 المدة في كلمة لا اله الا الله من قولنا لا اله الا الله مندوب اليه - حسن لأن المخلص في زمان
 التلظظ به - تصغر في ذهنه جميع الاضداد والافاد - وتقر بانهم - يدان بعقب هذه
 الكلمة يقول الا الله فيكون ذلك أقرب الى الاخلاص والتميز - ومنهم من قال
 بل ترك التلظظ أولى لأنه ربما مات في زمان التلظظ بلا اله قبل الانتقال الى كلمة لا اله
 والذي عندي أن التلظظ بهذه الكلمة ان كان يتلفظ بها - التلظظ بها من الكفر الى الايمان
 فترك التلظظ أولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان على أسرع الوجوه - وإن كان
 التلظظ بها مؤمناً وانما ذكرها التلظظ بهذه الكلمة - التلظظ بها - حتى يحصل في زمان
 التلظظ صور الاضداد والافاد على التلظظ في الساعات والأيام - فلهذا
 فيكون الاقرار بالاهية أعني وأصل (البحث العاشر) اعلم أن الناس في قول هذه
 الكلمة على مذاهب وطبقات وأدائها طبقته من قائلها الجحد معه ويتبرزه
 على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام أمرت أن أقول الناس - حتى يشروا ولا اله
 الا الله فإذا قالوها عموماً في دماءهم وأموالهم لا يجدها وهذه درجة يستوي
 فيها الخاصون والمفتون فكل من تعلق بهذه الكلمة حال من برهانها وأحرزها
 من فوائدها وان طلب بها الدنيا والامن فيها والسلامة من آفاتها وان قصد بها
 الآخرة جمع بين الحظين وأحرز بها السعادة في الدارين والطبقة الثانية الذين ضموا
 الى القول بالناس الاعتقاد بالقلب لي سبيل التلظظ به - وانما لا يفتقد
 لا يكون - لأن الاعتقاد بالقلب لا يفتقد ولا يفتقد - وانما لا يفتقد
 قال الله تعالى أفن شرح الله صدره للاسلام فثبتت - سبيل التلظظ به - فلهذا
 ولا عار فاهل يكون مسابقة الخلاف المشهور بين الثلاثة والله أعلم - والله أعلم
 الذين ضموا الى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الاقنانية المنوية في شأنها
 الآن تلك الدلائل لا تكون برهانية بل اقناعية فلهذا - والحادثة برهانية
 أثبتوا تلك الاعتقاد بالدلائل القلبية وانما هي القلبية لأنها - لا يكونون من رباب
 المشاهدات والمكاشفات ولا من أحساب التجلي ولا أرباب معاملة التوارك الهية
 ثم اعلم ان الاقرار بالناس له درجة واحدة وأما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

فان المقدر بما كان مقلدا في مجزأ أن أقدم واحد دور مجازا عليه فكان مقلدا في ذلك
وفد أن صانع العالم عالم وقادره واعلم أنه كلما كان وقوف الانسان على هذه المطالب أكثر
كان تشويش أمر التقليد عليه أكثر وذلك لأن الطالب لما حصل لمشور به هذه
المطالب وحصل وقوف على هذه المباحث مال الى العلم وكثر التقليد فكثر عليه
التقليد وأما المرتبة الثالثة وهي تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقناعية فمراتب الخلق
فيها متفاوتة وغير مضبوطة وأما المرتبة الرابعة وهي الترقى من الدلائل الاقناعية
الى البرهانية القطعية فالأشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون
في غاية الغلة ونهاية الندرة لأن ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها
في المطالب وذلك في غاية العزلة وأما الخامس وهم أصحاب المشاهدات والمكاشفات
فسميتهم في الغلة الى أصحاب البراهين القطعية كنسبة أصحاب البراهين القطعية الى
عوارض الخلق . واعلم أن علوم المكاشفات لانهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل
في مقامات جلالاته ومدارج عظيمنت ونازل كبريائه وقدمه وإذا كان لانهاية
في هذه المقامات لانهاية للسفر في تلك المقامات (الى هنامن كتاب أسرار التنزيل
للإمام غفر الدين الرازي روح الله ووجه وتورض بوجه) واعلم أن مذهب أهل الحق من
السلف والخلف أن من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان كان سالما من
المعاصي كالصغير والجنون الذي اتصل بجنونه بالبرع والتائب تقوية صحيحة من الشرع
وغيره من المعاصي إذا لم يحدث معصية بعد وقته والمؤمن الذي ما لم يمعصية قط فكل
هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلا لكنهم يردونها على الخلاف المعروف
في الوجود والصحيح أن المراد به المرور على الصراط وهو مصوب على ظهر جهنم عاقبانا
الله منها وأما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير تقوية فهو في مشيئة الله تعالى
فإن شاء نفعه وأدخله الجنة أو لا وجعله كالنعم الأوفى وإن شاء عذبه بالقدر الذي
يريد سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يخلد في النار أحداثا الى التوحيد ولو عمل
من المعاصي ما عمل كما أنه لا يدخل أحداثا على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمله
هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت دلة الكتاب والسنة وإجماع الأمة عن معتد به
عليه وتواتر بذلك نصوص يحصل مجموعها العلم القطعي فإذا وجد جسد محدث
في ظاهره مخالفة لهذا وجب تأويله ليصم مع بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة
لعلي من أوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انفقوا الى أن الأجسام لها
أعلام فنقولنا أسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة
وكذلك قولنا غلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ناعلة اسم علم لها وأقول الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الأول أن اسم العلم هو الذي يفيد الشخص

المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا انما صا كثرة باسم فريد ليس ذلك لاجل ان
قولنا زيد موضوع لا فائدة القدر المشترك من حيث الاختصاص بل لاجل ان القضا وضع
لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه لا لتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل
الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وصفت نسطر اسامة لافدة ذات
كل واحد من أشخاص الاسد بهيها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك المطلق
كان ذلك علم الجنس واذا قال وصفت نسطر اسامة لافدة الماهية انى هي بقدر المشترك
بين هذه الأشخاص فقط من غير ان يكون به بارزلة على شخص المعين فان هذا
الجنس فنقد ظهر الفرق بين اسم الجنس واسم الذات ثم وجدوا اسامة غير
منصرف وقد تفرغ عندهم انه ما لم يوصل في المنسوبات لم يصرح عن المنصرف
ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا في آخره سوى الملية فاعتقدوا انما علم
لهذه الحقيقة (من أوائل التفسير الكبير) ذكر في شرح الموفى ان اسامة هي
عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالشيء على ما هي عليه فيكون في وقته
ايجادها ايها على قدر مخصوص وتقدر به في ذواتها وانها وانما عند الاشاعرة
فالقضاء عبارة عن عمله تعالى بما ينبغي ان يكون عليه لوجوده حتى يكون على
أحسن نظام وهي المعنى عندهم بالعنادية التي هي سد أفيضان الموجودات من حيث
بجملتها على أحسن الوجوه والقدر عبارة عن حروبها إلى الوجود العبد أسماها
على الوجه الذي قدر في النساء والمعملة بأروا النساء في هذه النسخة في سائر
الصادرة عن العبادات من العلم بهذه النسخة ولا بد من وجوده في ذلك
العلم بل إلى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد استعرج عن ذكره بل
ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يناول أفعال العباد وأمره مظهر على الحق
لما بين أنه الخالق لها انفسها وللقدرة والداعية الموجه بها هي النفس والقدر الخلق
والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى التيجاب والالزام فتكون الواجبات بالنساء
ولقد دون الباقي وقدر ادبهما التبيين والاعلام وذكر في نهاية الجرد في اعادة
الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى وحكم به من الأمور وهو صدره في صدر
قدره وقدره كنهه والقضاء الخلق فالقضاء والقدر أمران في زمان واحد
أحداهما عن الآخر لا أن أحدهما بمنزلة الأساس وهو الآخر والآخر بمنزلة البناء
وهو القضاء وذكر في قول الاصفهاني ان النساء وجود الله تعالى في اوج شموله على
سبيل الابداع والتدريج وجوده في الاعيان بعد حصول شرائطه بمصلحة واحدة
بعد واحد هذا ولهذا تجد تفصيل هذا الجمع على مذهب الاشاعرة والصوفية
والمعتزلة على ما يشيعك وبغيتك في هذه المورثات والسلام (المرن) عند الأطباء التعبير
الذي يحدث للعليل دفعة في الأمراض الحادة قال ابوهريرة وهو مولد وقال غيره من

اللغويين الجبران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس أبو علي بن
 حينا في القانون الجبران معناه الفصل في الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة أما إلى جانب
 الصحة وأما إلى جانب المرض وقال صاحب المائة وهو المسيحي الجبران هو التغير الحادث
 في المرض أما إلى جانب الصحة وأما إلى جانب المرض أما إلى حالة أصح وأما إلى حالة
 أرز (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي) أبو حنيفة هو ظالم بن سراق ويقال ظالم
 ابن سراق الأزدي وزعم بعض الرواة أن أبا حنيفة جاء إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
 عنه وطلب منه أن يوليّه عملاً فقال ما همك فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق
 فقال له أنت ظالم وأبولي يسرق ولم يول شيئاً تطير يا حنيفة وروى عن عمر بن الخطاب رضي
 الله عنه في التطير بالأسماء حديث عجيب وهو أنه قال لرجل ما سمك فتسال جرة فتسال
 ابن من قال ابن شهاب قال هي قال من الحرة قال فابن مسكك قال جرة النار قال
 أهي قال له انطلق فتسال له عمر أدرك أهلك فتسال فاحرقوا فرجع الرجل فوجد أهله
 قد احترقوا وروى أن أعرابياً إلى آخر فتسال ما سمك قال فيض قال ابن من قال ابن
 الفرات قال أبو من قال أبو بحر قال له ليس ينبغي لنا أن نكلمك إلا في زورق (من الشرح
 المدكور في أوائل الحاشية الثانية والأربعين) زعم أرباب التجارب أن المني في أول الأمر
 بصيركة مستديرة ويبقى على لونه الأبيض في الرحم ستة أيام ثم انه يظهر بعد ذلك
 في الساطن أعني مركز هذه المكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا جميع الأرواح
 وهو الذي اذا نت خلقتة كل قلباً لهذا المني قالوا ان أول عضو يتكون من البدن
 هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان احدهما فوق النقطة الاولى وهي
 التي اذا تحكمت خلقتا كانت دماغاً والنقطة الثانية تحصل على بين النقطة الاولى
 وهي التي اذا تحكمت خلقتا كانت كبداً ثم ان هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات
 امتداداتاً وهذه الاحوال تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من
 الابتداء وقد تقدم يوماً أو يتأخر يوماً ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من
 العلوق تنفذ الدموية في الجميع فتصير علقة وربما تقدم يوماً أو يومين أو تأخر كذلك
 ثم تصير العانة مصفغة يعني أنه ينقلب ذلك الدم الحامد قطعة لحم كماها بقدر ما يضع
 كالفرقة اسم لما يعرف واعلم ما بينا أنها تصير علقة في مدة خمسة عشر يوماً ثم انه
 بعد ذلك ياتي عشر يوماً تصير مصفغة وتغير الاعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وأمدت
 رماوة الصاع وربما تقدم ذلك أو تأخر يوماً أو يومين أو ثلاثة ثم بعد تسعة أيام ينفصل
 الرأس عن التكتين والاطراف عن الضلوع والبطن تغيراً يحس به في البطن ويحس
 في البطن ويحس بذلك بعد تمام الأربعين في الاصلح واعلم ما قد ذكرنا ان أصحاب
 التجارب قد ذموا ان في مدة أربعين يوماً يصير الحبال بحيث يتميز بعض الاعضاء
 عن بعض وفيه اشكال وذلك لانه روى في الصحيحين عن الامام عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق
 ان أحدكم ليجمع في بطن أمه أربعين يومناطقة ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون
 مضغقة مثل ذلك ثم يرسل الله سلكا يفتح فيه الروح فيومر أربع كلمات فيكتب دفقة
 وأجله وعمله وشق أو سهله فواقه الذي لا اله غيره ان أحدكم يعمل عمل أهل الجنة حتى
 ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيجزيه الله بعمل أهل الباري يدخلها
 وان أحدكم يعمل عمل أهل النار حتى لا يكون بينه وبين النار لدرع فيسبق عليه
 الكتاب فيجزيه الله بعمل أهل النار فيدخلها فهذا الحديث يدل على أنها تبقى أربعين
 يوما ثم تبقى ثمانية مثلى هذه المدة ثم تبقى مضغقة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى
 عن أهل التصارب والجواب أنه وان اختلفت الاعصاف في مدة الأربعين الا ان صورة
 النطفة والعلقة والمضغقة انما كانت عند انقضاء الاربعين فاما ما افاده بين القدر
 كلام صاحب الشرح (الحق المخلص أسرار شريفة) فلما لم يجد ردت
 عليه الرجعة لكن في الجواب الذي ذكره تأمل فأتى قول ابن المثلث في شرح المثلث
 قال القاضي المراد بكتب هذه الاشياء اظهار حالها ذلك وانفصاه وتعالى سابق
 على ذلك فوالله لا اله غيره هذا شروع لبيان أن الله يدق بشق وبالعكس وهذا مما
 يدخل عليه وأما في التقدير الا ترى فلا غير فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وفيه بيان
 ان لا تمنع امارات وعلمات وايات موجبات فان مصير الامور في النهاية الى
 ما جرى به القدر في المداينة من المخرج لمصنوعه سبحانه فلهذا سبب في
 أحواله وأبوالساكن التي كثرت فيها العمارات ذلك لقيم أربع وعشرين
 سنن وهو من أول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثلاثون لوقوف وهو من
 آخر النور الى نحو من خمسين والثلاثون لوقوف مع بقاها من القوة وهو ان لا يكون
 النقصان فيه محسوسا وهو من آخر سنن الشباب الى نحو من ستين سنة وبعدها من
 الكهولة والرابع من الانحطاط مع ظهور الضعف في القوة وهو ان تسمى بالطفولة
 الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصا ملحوسا وهو من آخر سنن الكهولة الى
 آخر العمر ويسمى سن الشيخوخة تمام من القوة هو أربع وسبعين ويوجد كل ما يورث
 تعريضه الى كمال تمامه من معنى الساعات الاول فتصلب اصابه بعض الصلابة
 وتتقوى قوة له بعض القوة وذلك به الواهية بالقوة والحمد لله رب العالمين
 صلى الله عليه وسلم علموا الصلاة وهم أجمعين وتماهدت في الساعات فتصلب
 أعصابه وصلابة ولذلك دأبه الغلام بالادراك وتماهدت في الساعات فانك
 فيكمل الانسان كما ذكرنا أقوى ولذلك تست فيه العينة وتبدى قوة وتوعد وتماهد
 وجود الساعات الأربع فيقول الفعل الدمية أمم امم امم امم امم امم امم امم امم امم
 بعده لموع الصلابة ثمهاها (من كتاب احكام الصلابة) حديث غريب فلهذا سبب في

[illegible]

الذي هو بين الجملة التي أقيمت مقام المضاف إليها وكان الاسم يخصص بعدينا إذا صلح
في موضعه بين وغيره يرفع بعدينا ويغفل على الابتدائية والخبر (س) السباح للبحر يرى
عليه الرحمة قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى قدسأهلها قوم من قبلكم متعلق
بأهلها وليس سنة لتوم فإن طرف الزمان لا يكون سنة السنة ولا حالها ولا خبرا
عنها انتهى قال النجاشي المحشى شهاب الدين الخفاحي هذا هو المنهج بين النفاة
وايكن التصديق أنه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حال ولا سنة ولا نداء قدمت
المائدة فإن حصلت جازت كما إذا شئت العين لمعنى في نجد دها في وقت دون وقت
نحو الليلة الهلال أو قد قبله اسم معنى نحو اليوم نرى شرب خبر بخلاف في اليوم
الشبت ولذا قال في اللغية

ولا يكون اسم زمان خبرا * عن جنة وإن بعدنا خبرا

وما نحن فيه متبدلان القوم لا يعلم هل هم عن معنى أولا وقد روي قوله تعالى الذين من
قبلكم أن أعزاه صله والصلوة كالسنة وقال أبو حيان هذا المنع إنما هو في الزمان المجرد
عن الوصف أما إذا انضم اليه وصف فيجوز تقبل وبعد فإنها موصوفات في الأصل
فإذا قلت جاء زيد قبل عمر وفالمعنى أنه جاء في زمان قبل زمان مجتبه أي متقدم عليه ولما
وقع صله للموصول ولم يلحق فيه الوصف وكان ظرف زمان متصرفا لم يجز أن يقع صله
ولا سنة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم متعلق ببيع مساواة
ومنه تعلم ما في كلام المصنف وأما كون السنة الحارة والخبر الذي هو ظرف لا لا طرف
فمنه فهمه لأن دخول الحارة عليه إذا كان من أوفى لا يخرجها في الحقيقة عن كونه هو
الخبر أو نحوه فتأمله انتهى روي أن رجلا جاء أمير المؤمنين عليه السلام وهو على
المبرو سأل عن أقل عدد يجمع الكسور التسعة كلها فقال له على البديهة اضرب
عدد أيام أسبوعك في عدد أيام شهرك ثم اضرب المبلغ في عدد شهور سنة فخلص
فهو الجواب والامر كاذ كره عليه السلام وعند نفسه سئل إبراهيم بن علقم عن السطر
ذلك (من شرح المقامات لعمدة أبي بكر الرازي في أوائل ثمانية أسامة والثلاثين)
نصف ثلث ربع خمس سدس سبع ثمن تسع عشر

١٢٦٠ ٨٤٠ ١٢٠ ٥٠٤ ٤٢٠ ٢١٠ ٢١٥ ٢٨٠ ٢٥٢

الاحساس ادراك الشيء بأحدى الحواس فإن من الاحساس للشم الساهرة فهو من
المشاهدات وإن كان للشم الباطن فهو من الخفيات وهو من الحس مشرعة
لظواهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخسة للباطن (شم المشرك)
وهو قوة يدرك بها الحسوسات ومجمله تقدم التحريف الأقرب من المبالغ في توقي اليه جمع
الصورة الخمسة بالحواس الظاهرة كاتمه حواس منسوب اليه أم الحساسة وقيل لها
البنطاسيا وسمي بالحواس الخمسة (الحبال) وهو قوة تحسها ما يركها الحس من

من مرور الحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهد الحس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة
بالحسوسات كشجاعة زيد وسخاونه ومحلها مقدم التجويف الاخير من الدماغ (الحافظة)
وهي قوة من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني المتعلقة بالحسوسات الجزئية
فهى خزانة للوهم كالتيسل الحس المشترك ومحلها مؤخر التجويف الاخير من الدماغ
(المتصرف) وهي قوة من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل
ومحلها تقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى
مفكرة واذا استعملها الوهم في الحسوسات مطلقا تسمى مقبلة (من تعريفات السيد)
اختصاص الناعت هو التعلق بالناس الذي يصير به أحد المتعلقين ناعما والاخر
منعوتاه والنعته حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المتقضي
للكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتاه بان يقال جسم أبيض الاختبار فعل
ما يظهر به الشيء وهو من الله تعالى اظهار ما يعلم من أسرار خلقه فان علم الله تعالى
قسمان قسم يتقدم وجود الشيء في اللوح المنحوظ وقسم يتأخر وجوده في مظاهر الخلق
والبلاء الذي في الاختبار هو هذا القسم الاول فتأمل من التعريفات (الاولى)
ما لا يكون مسبوقا بالعدم * اعلم ان الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما أنزل أبدي
وهو الله تعالى أولا أو له ولا أبدي وهو الدنيا أو له غير أبدي وهو الآخرة وتوحيده
محال فان ماتت قدمه استعنى علمه من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة
في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من الين كنولك لفت أسدا وان
تعنى به الرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية
وتحقيقية نحو قولت اسدا في الحمام واذا قلنا المنية أي الموت انشئت أي علقت اظفارها
بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع في احتمال النفوس الى اهلا كهان غير تفرقة من نفع
ونضرار فأنشأنا الاظفار التي لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها بتحقيقا للمبالغة
في التشبيه فبمعنى المنية بالسبع استعارة بالذاتية واثبات الاظفار لها استعارة
تخييلية وأما الاستعارة المرسجة فهي ما قرن بعلام المستعار منه نحو أولئك الذين
اشروا الضلالة بالهدى فما رجحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخييلية
والمرسجة فان كلاهما اثبات بعض لازم المشبه به قلنا اثبات اللازم في التخييلية
اسم الاستعارة وفي المرسجة للمبالغة وأما المجردة فهي ما قرن بعلام المستعاره
سمت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقي نحو ريات أسدا شاكى السلاح
وأما المطلقة فهي ما لم يقر بشئ مما بعلام المستعار منه والمستعاره نحو ريات أسدا
والاستعارة الاسمية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع في غير
أسماء الاجناس من الافعال والصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم ان

استعارة ما جعل على قسمين أحدهما أن يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعاره
 اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني أن يشبه العصب في المتصل
 بالضرب في الماشي مثلا في تمتق الوقوع فيستعمل فيه ضرب في معنى دون المعنى
 المصدري عني انضرب موجودا في كل واحد من المشه والمشب به لكنه في كل واحد
 منهما بزيادة غاية في التدبير آخر فيصير التشبيه لذلك وبين الاستعارة هو أن تصادف
 الظروف لعدم استقلالها لا يمكن أن يشبه بها لانه المشبه به هو معلوم منه من جهة
 المشبه به فيجوز التشبيه فيا به به ويلزم تبعية الاستعارة في التبعيات لاستعارة
 في معاني الظروف والاستعارة التشبيهية حقيقة بأن يوجد في مورد من جهة المشبه
 فتجتمع في الخاطر وكذلك المشبه به ويجعل المجموعان في اراهم في مجموع متفرع
 شملها نحو ما في أراهم تقدم رجلا وتؤخر أخرى في تقدم في الاجتماع وذهب من ذلك
 أيها أخرى ويسمى بالتثليل في سبيل الاستعارة أيضا وقد مر في بيان أن
 التثليل لا يستلزم الاستعارة في شيء من أجزائه بل لا يجوز فيه ذلك حقيقة بعضهم
 عدم اجتماع التثليل والتبعية على ذلك وقال القليل في التثنية بعبارة صار لها
 فقال الأولى التي هي المورد بخلاف الاستعارة القليلة فكل مثل استعارة تشبيهية
 ولا يكس (التي هاتان التريعات لا يبعد السند قدس سره وغيره من المطول ونشر
 رسالة الاستعارة) انشاء على ضربين لطالب الاستنباط والامر ونهي ونحو ذلك
 كالنهي والترجي والدعاء وغير الطلب كأفعال المشاركة وأفعال المدح والذم وصيغ
 العقود والاسم ولعل ورب وكتم الخبرية ونحو ذلك حسن على المطول (تأليف الم
 الكلام) الكلام هو العلم بالعقائد الدينية على الأدلة البينة كافي المتأصدا وهو علم
 يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى وأحوال الممتلكات في المبدأ والمعاد وهو معرفة
 النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام على أوطاف العصف
 كما في المسابقة فكانت أخذ من تعريف الصفة لا في حقيقة رضى الله عنه وهو معرفة
 النفس الخ واعلم أن مسائل الاعتقاد لحديث العالم ووجود لباري عز وجل
 وما يجب له وما لا يتبع عليه من أدلة باقر من عين على كل مكلف فيجب التفرع بآيات
 اجالي ولا يجوز التقليد وهذا هو الزايج عند لا تدعى والامام في روى وما سطر بآيات
 تفصيلي يمكن مع من أراحة التشبه والزم المثارين وارشاد المسترشدين ومرس
 كتابته في حق المتأخرين وأما غيرهم عن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في شبهة
 والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محل منع السلف عن الاشتغال بهم لا عدم
 كذا في المسابقة قال البيضاوي في سورة يونس عليه السلام عند تفسيره وله تعالى
 (إن الظن لا يغني عن الحق شيئا) وفيه دليل على أن تحصيل العلوم في الأصول واجب
 والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحقق شهاب الدين في هذا القول

أن يأتى المقلد بغير حجج وقال المولى سنان الرومى فليس فى الآيات دليل انشقاق القياس
 من غير ما عول على عدم العبرة بالإيمان المتلذذ في كل إيمان العوام ذهب عامة النشأه
 رجهه الله تعالى أن معرفة الدليل ليست بشرط صحة الإيمان وكونه ناقصا وهو قول
 ابن حنيفة وسنن أن الثورى وماتى والأوزاعى والشافعى وأحمد وجميع أصحاب الظواهر
 ومن المقلدين قول عبد الله بن محمد بن داود الطائى والحارث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز
 ابن يحيى المصكى وهو الظاهر من مذهب الشيخ أبي منصور وجهه الله أن من نشأ
 في دين الله بنى على أهل القرى والأصاوير وكان من ذوى النجى والأبصار وتشكر
 في كرم السموات والأرض آناه الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ربح عاصف
 وريح خاف وزر عبادهم ويزر زهر فذلك منه استدلال وتجبيد وهو خارج عن حجة
 التقليد كذا فى الصنفية وسبح إيمان مقلد لغيره بلا دليل لمصول التصديق الذى
 هو حقيقة الإيمان بمرامى غير محجوز بثبوت نشيئ ولا اقتران بموجب من موجبات
 المعرفة وإنما قد رجم طائفة وهو اليقين المعتبر فى التصديق وربما يكتفى بالمطابقة
 بين كل كفاي المواقف لعل الغائب الذى لا يخفى بالبال معه نقض فى حكم اليقين
 قاله قاسم إيمان أبى رافعة لأنه كما قال الماترىدى وغيره إيمان رفع عذاب
 الموت لم يأت له أى لصاحبه حين رؤيته إلا أن من عند موته قد تصرف فى نفسه
 واتناع به بخلاف إيمان المقلد فإنه إيمان تقرب إلى الله تعالى واتناعه من رضا وقت
 قدرة تصرفه فى نفسه واتناعه به من غير الجاه ولا قصد رفع عذاب واتناع قدرة
 تصرفه فى النفس ومن منع صحة إيمان المقلد قال لا بدق كل مسألة من مسائل
 فصول من الفقه من إمامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم وحل ما ورد
 من حديث وعلمه المعترلة ولم يحكموا بإيمان من يخرج عن شئ من ذلك بل حكم أبو هاشم
 بقدرة من وافق على أن لا ينفك عن شئ من الفقه من إيمان من وافق على أن لا ينفك
 ونفع من المدخول فيه إذا عارفته فهي مسألة صاحب البيرة وإن أرادوا أن مثل
 هذا التصديق لا يأتى أن لا يقع فغيرها وبما يشبهه عندهم بأن حقيقة الإيمان
 لا يخلو من إيمان من أن يكون ملائمة بما وعدوا وما لم يسأله على أنه أفعال من
 الأمن لتعدية أو التعديرة قلنا لا فمن من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا يحصل
 بالاعتقاد الجازم وإن كان من تقليد وبأن الواجب هو العلم وذلك لا يكون إلا بضرورة
 أو دليل ولا ضرورة تعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل إلى التصديق
 فلا عبرة بانعدام الوسيلة إذا حصل إلا بمعنى الاستحسان به بعد حصوله ومنهم
 من منع صحة إيمان المقلد من حال لا بدق كل مسألة منهم من الفقه من إمامة دليل
 عدلى فى تجديد تقليد يربط الاقتدار على تقرير الحجة ودفع الشبهة ومجادلة الخصوم وعزا
 من ونقل عنه أنه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤثرا أى على الإطلاق كما قال

عبد القاهر البغدادي لانه ليس بكافر لو جود التصديق لخصه بما سئل به من
والاستدلال في فقر الله أو معدنه بقدر ذنبه ويدخله الجنة وفيه التوجيه بأن مراد
الشيخ أنه ليس مؤسسا كمالا ككثرة الأعمال والماله ولا يقول ما فيه من القولين
ولا بدشول نبر المؤمنين الجنة واليه من في ما ذكر من أنه لا بد في كل مستند من عامة
دليل في الجملة ترجع متأخر والمادة في الخلاف عن نشأته ما من در فلا يتم
ولم يتغير في خلق هذا النظام لا مع فأشعر بما يجب اعتمادها في ذلك من غير
من غير تذكر وتبديل وثامن نشأته في الاستدلال ولو بصرفه في قوله تعالى
صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المجهزات وتوفى في خلق الله تعالى في قوله تعالى
الدليل والنهار في أهل النظر والاستدلال ومن الذي في قوله تعالى في قوله تعالى
أن وجوب النظر في الأدلة إنما هو في حق من قدر عليه وثامن في قوله تعالى
واتسوان لجهنم من النظر في الأدلة وتبديلها من الله تعالى في قوله تعالى
أو سماع أوائل الأدلة التي تسارع إلى التفاهم فإن فهموا تفاهم وهم في قوله تعالى
وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد بلل التي تنفق عليها في قوله تعالى
ولا بدشول في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل الحق وما حسمه
فيما طرأ من أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا شريك له بل ما خلا من زمن
وما كان عرض وغيرها قدم وما وادعت ذلك في صفاته صا ق في قوله تعالى
الفساد ولا يرضى لعباده الشكر ولا يخفهم ما لا يطعمون مصيب في قوله تعالى
أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدرت رسالة لا تذكر من علم في قوله تعالى
الحجة من علم أنه لا يؤمن ويأبى والرضا بقضائه وجب والتسليم لقضائه في قوله تعالى
وما لم يشأ لم يكن يفعل من يشاء ويهدي من يشاء إلى غير ذلك من العبادات في قوله تعالى
ولا يكافون تخليص العبارة عنها وإن لم يكن لهم الوقوف عليها في قوله تعالى
خلقوا الانتفاع المكافين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعباد وسوان في
في اجراء أحكام الاسلام عليهم بل في أنهم يعاقبون عقاب لا يفر من شرع
للدليل قال البضاوي في تفسيره قوله تعالى في سورة يونس (وما يع) في قوله تعالى
أن الظن ما يغني من الحسب أي وفيه ما ينال إلى الشك في قوله تعالى
والا لثما ما يغني عن الحسب أي وفيه ما ينال إلى الشك في قوله تعالى
القول بأن إيمان المقلد غير صحيح انتهى أي في قوله تعالى في قوله تعالى
المسئلة أن إيمان المستقل يد صحيح وهو في قوله تعالى في قوله تعالى
الخلاف وعامة التفهيم وتفصيل ذلك في قوله تعالى في قوله تعالى
اليه انتهى (البرهان) هو القياس موافق في قوله تعالى في قوله تعالى
الضروريات أو بواحدة وهي الضروريات وخالف في قوله تعالى في قوله تعالى

الا كبر الى الاصغر فان كان مع ذلك عملة لوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو
 برهان على كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فتعفن الاخلاط
 كما انه للثبوت الحقي في الذهن فكذلك عملة لثبوت الحقي في الخارج وان لم يكن كذلك
 لانه يكون عملة لنسبة الا في الذهن فهو برهان على كقولنا هذا محموم وكل محموم
 متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحقي وان كانت عملة لثبوت بعض الاخلاط
 في الذهن الا انه ليس في الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) في برهان
 المتنازع اعلم ان المدلل المشهور المسمى ببرهان المتنازع قد اخذ المتكلمون من قوله
 سبحانه علابر هاته لو كان فيهما آلهة الا الله انفسا تالاتية وهو معنى عبارة النص
 على ما قد اورد الامام ابو المعين النسي في رسمه الله فالآية عنده بحجة برهانية تفتيحية
 والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفاتراني انها اقناعية والملازمة عادية وشع
 عليه بعد انصف لكرماني من معاصريه بما شاع عليه ابو المعين اياهما من حيث كفه
 بقدره في دلالة الآية وذلك لان الخصم اذا منع الملازمة لم يمت الاستدلال بها وذلك
 يستلزم ان يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على
 المتنازعين فيزيم احد الطرفين اما الجاهل او الالفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 واجاب عنه حكيم الدين محمد البخاري الحنفي تليذ التفاتراني بما حاصله ان الادلة على
 وجود الصانع تعالى وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد
 يشمل العادة والرسول صلى الله عليه وسلم ما ورد بالضرورة ومحااجة المشركين
 وعادة تهم فاسرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يجدي معهم الا الادلة
 الخطائية العادية بحسب النظم والقرآن العظيم مثقل على الادلة التعدية لابعادها
 والعلماء بطريق الإشارة وعلى الخطائية بعارض العبارة تكمل العلة على العادة
 والخاصة وقد اجتمعت الحجتان بانطريقتين في الآية فاما الخطائي المدلول عليه بالعبارة
 فهو لزوم فساد السموات والارض بغير وجهها من النظام المحسوس عند تعدد
 الالهة ولا يعني انه لا يكون الا على تعدد الالهة لاختلاف ومن اين عدم لزومه فاعلم
 لان مكان الاتفاق فلزوم الله احدى اشكاله الرازي بقوله يجري الله تعالى الممكن
 شيرى الواقع بناء على الظاهر والطبي هو المدلول عليه بالاشارة وهذا باجماع المتكلمين
 يستلزم تكون مقدورين قادرين أو عجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في محله فظهر
 ان المتنازع قد يكون خطائيا وقد يكون برهانيا ولا تنافي لان المدلول عليه بالاشارة هو
 كون مقدورين قادرين وعجز ما فرض من الالهين أو أحدهما عن الآخر لذا والمدلول
 عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من
 الآخر كذا في التبعم الوفاة وتقرر بهذا البرهان وتفصيله في شرح المقاصد ان أفعال
 ابدان لا اختيارية واقعة بشدة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله

لما هو اعنسه ومع ذلك فليس مراده تعالى كذا في السديد وفيه أن فقد هذه الإرادة
 ضرورة واختيارية على قياس ما سبق فيه ما لا يخفى وأجيب بأن فقد ذلك في الأول
 المذكور في حيز الاعتدال في نفسه ~~و~~ كذا في الثاني أن كان معدوماً يمنع وجوده
 والله أعلم كذا وجدت بخط القاضل إبراهيم وسدى عليه الرحمة في الإرادة وله تعالى
 إرادة وهي صفة حقيقية توجب تخصيص المقدور بمقصود وقت إيجاده والعلم
 يطلق أن لا بذلك التخصيص الذي أوجبه الإرادة ~~ك~~ كما أن الإرادة في الازل متعلقة
 بتخصيص الحوادث بأوقاتها لم يحدث له تعالى علم بمحدث الحوادث والإرادة بكل المراد
 كذا في المسألة وهو كما ترى جعل وقوع الشيء تابعاً لتعلق العلم بالوقوع
 وجعل الناحل التفاضل في غيره تعلق العلم بتابعاً للوقوع فالترقيق أن من جعل
 الوقوع تابعاً للعلم يريد أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه
 يريد أن العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فالعلم بمثابة الحكاية
 عنه والحكاية تابعة للمسمى وبهذا الاعتبار فالعلوم أصل في التطابق لانه مثال
 وصورة هو العلم تابع له فيه وليس معناه أن يتأخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة
 ومعنى ~~م~~ كون الوقوع تابعاً لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه
 لا التدعية في الوجود الخارج كذا في النجم الوفا ولا اختيار بدون الإرادة لأن الإرادة
 جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعاً لأنها عبارة عن حالة ميلانية إلى أحد
 الطرفين اللذين هما الفعل والتعلل والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح
 والتعصيم حينئذ تكون الإرادة سابقة عليه فلا بد من ثبوتها لأن الاختيار لما كان
 ناشئاً من تعالى كما تراستلزم ثبوتها كذا في الاقتاد وفيه أن ظاهر سوق
 الكلام إنما هو في إرادة الله عز وجل وهي صفة لا تتقبل التجزئ وأنه بعد أن حكم
 بسبق الإرادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوتها مع أن ثبوت الإرادة
 ينص من الشارع تبارك وتعالى لأن إراد الاستدلال عقل لا وفيه ما فيه ثم قال
 في الاقتاد وهذا يدل على الفرق بين الإرادة والاختيار والظاهر أنه لا فرق بينهما كما قال
 في العصاف أن الاختيار قرين بمعنى الإرادة هذا وانت خبير بأن هذا لا يوجب
 عدم الفرق ثم أقول الإرادة المكينة كفاي الطلعاوي وغيره وذكر المصنف أنها مستقمة من
 الرود وهو الطلب ولذا يقال في المثل لا يكذب رائد أهله أي طالب الكلال والميل ومنه
 قولهم جارية رودة أي تتأبل في مشيم البن أطرافها ورطوبة أعضائها وبار أن يكون
 الأصل فيه الميل واستعمل في الطلب لأن الطالب يميل إلى مطلوبه وأن يكون
 بالعكس لأن الميل يستلزم الطلب عادة والسكل لا يصدق على إرادة الله تعالى كذا
 في النجم الوفا وفيه نظر وقد صرحوا بأن المكينة والإرادة واحدة عندنا من خط
 إبراهيم الوحدي رحمه الله الآن الطاعة بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته في السديد

أنهم بمعنى كالأرادة والمشيئة وقيل الرضا والرضا على الشيء لأرادة وقوعه
والهبة أرادة خاصة وهي ما لا يتبعها تعة ومؤخذة وأرادة هي تعة من غيب
فيما لا تعة بتبعها تعة ومؤخذة وهم ورضاء ونصاؤه وقد رده المصنف
وجه الله القضاء خلق وأن قدر جعل كل شيء على ما هو عليه من غير وترس وقبيح
حسنة أو شبهه وبين ما يقع فيه كل شيء من زمان ومكان ونواب وعقاب وهو
تأويل المحكمة فهم أن يجعل كل شيء على ما هو أهله وينفذ كل شيء على ما هو له
ولذا قلنا أن خلق الكبرياء لله تعالى ما كل شيء شاءه بقدره في المسيرة
بعد أن ذكرنا المراد بالقضاء والقدر إنما خلق وإنما خلقهم وهو شأن يرجع إلى صفة
الكلام أو العلم والوجه رجوعه إلى العلم كما أشار إليه أنه ترى رحمه الله
فخره تعالى بالقدر على • بعد لم يرد في جدي
واظهاره من بعد ذلك مطابقة لأدركه بقدرة له

من خط المرحوم المرقوم ولقد أهدت القرون من قبلنا ما هم مخدعون طواحين
بالتكذيب واستعمال التوى والجوارح لا على ما ينبغي وجوبهم رسالهم بالبيان
بالجبر الدالة على صدقهم وهو حال من الواو بان عمار أو عطف على طواحين وما
ليؤمنوا وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم وخذلان إله لهم وعلم أنهم
يؤمنون على كفرهم واللام لنا كيد النقي من البياضى رحمه الله في سورة يونس عليه
السلام قوله وما استقام لهم أن يؤمنوا الفساد استعدادهم الخ قيل عليه من علمه أنه
ليس له لعدم إيمانهم لأن العلم تابع للمعروف لا بالعكس وقد يهمل فضلا عن عصره
كون العلم لا لكفرهم وعدم إيمانهم باطل لا يشبه على • ومن فضلا عن عالم فاضل
لأن كون علم العالم البيان على التكثير والعصيان مقابلة أهل الزبغ والطغيان وحاشي
مثل المصنف رحمه الله أن يقع فيه لكن ظاهرا عطف قوله وعلمه الخ إلى قوله لفساد
استعدادهم بهم ذلك فيجب أن يقول كلامه وبصرف عن ظاهره أن يحصل ثمر
• هو أنهم على الكفر بالمعروف تعالى أو يحصل العلم على الحكم بأنهم يؤمنون على •
ويكون حاصل المعنى ولقد أهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلم أنهم لا يؤمنون
وأما كلامهم فتكون العلة هي المعلوم أي عدم إيمانهم فيها • أي ولكن ما علم أنه
لكون • لم الله تعالى • يطالب المستقبل فتوسط العلم في ذلك المعلوم لأنه قاعدة علم
فأفهم وقال آخر من فضلاء العصر أيضا قول معنى دون العلم تابعه المعلوم • أنه
تصلح في الأزل بالمعروف المعين الحادث تابع لما هيته • أي أن خصوصية العلم ومبارة
من سائر المعلوم انتهى باعتبار أنه علم به لما هيته • وما وجود لما هيته • وعليه
فيما لا يزال فتابع لعله الأزل التابع لما هيته • أي أنه تعالى لما علمه في نزل على هذه
الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية بنفسه • وهم

على انكفر وعدم ايمانهم متبوع بعلمه الاولي ووقوعه تابع له فخذ هذا التحقيق من
مواضع شتى وهذا الما شبهة فيه وهو مذهب أهل السنة ورجعهم الله تعالى وقد صرح به
الشعرى رأى أول سورة الانعام حيث قال علم الله بأنهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر
صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة وأما عند أهل السنة فقد
صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لا يسيل اليه وبهذا ينسحق ما قال الامام الرازى
ان هذا يدل على أن سبق القضاء بالفساد وانما هو الذى جاهلهم على الامتناع
عن الايمان وذلك مذهب أهل السنة انتهى وبهذا علمت ما فى هذا المقام من الغلبة
من حاشية مولانا الشهاب الخفاف عليه الرحمة ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموفق
وحضرنا عليهم كل شئ قبل كما اقترحوه فقالوا لا نزل علينا الملائكة وقالوا لا نرى
بالله والملائكة قبلا وقبلنا جمع قبيل بمعنى كفيل أى كفلاء بمبادىروا به وأنذروا أو جمع
قبيل الذى هو جمع قبيلة بمعنى جماعات أو مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع
وابن عامر وهو على الوجود حال وانما سبب ذلك لعمومه ما كانوا يؤمنوا بما سبق عليهم
القضاء بالفساد الا أن يشاء الله استثناء من أعم الاحوال أى لا يؤمنون فى حال من
الاحوال الاحال مشيئة الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة من
البيضاوى فى سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتخصيها
قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الاولى ولا يعنى فساد بطلان استعدادهم
وقيل قطرهم الضالمة بسوء اختيارهم وتبعه من قال فى تفسيره أى ماصع واستقام
لهم الايمان لتمامهم فى العصيلين وغزدهم فى الطفياض وأما سبق القضاء عليهم بالكفر
فمن الاحكام المترتبة على ذلك حسبا بنى قوله تعالى ونذرهم فى طغيانهم يعمهون
وايسر شئ لان ما ذكره على مذهب الشعرى المقاتل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وان
قادر الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما توهم على ماحقته أهل الاصول ولا يخفى ان كون
القضاء الاولى سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه وأما سوء اختيار العبد فسبب
للقضاء الاولى والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا فى هدم وقوع الايمان
اكنه لا قطع فيه لجواز أن يحسن اختيار بصره الى الايمان بدل صرفه الى الكفر
فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره فى الازل فبعد القضاء به يكون
الواقع منه الكفر حقا كما قال الله تعالى ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها شهاب الدين
ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها يقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا
أبصرنا الخ أى ونقول لو شئنا أى لو تعلقت مشيئتنا لتعلقا فعليا بأن نعطى كل نفس
من النفوس البرة والقاهرة ما تمسدى به الى الايمان والعمل الصالح أهبطناها
فى الدنيا التى هى دار الكسب وما نرنا الى دار الجزاء ولكن حق القول معنى أى سبقت
كنا فى حيث قلت لا بليس عند قوله لا غويناهم أجعين الابدان منهم المخلصين

فالخلق والحق أقول لا ملائكة جهنم منك ومن ربك منهم أجمعين وهو المصطفى بقوله
 تعالى لا ملائكة جهنم من الجنة والناس أجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس
 فبحسب ذلك لم ننشأ إعطاء الهدى على العسوم بل منعناهم من أن يسارعوا إلى أن
 من جهنم حيث صرفتم اختياركم إلى التي باعواها وشتمنا لأفعال العار منوطاً
 باختيارهم أيها الضالون المختارون الهدى واختتم الضلالة لم ننشأ إعطاء لكم واعياً عطياً
 الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعصيون بما سبب أي من قوله تعالى ما يؤمن
 بآياتنا الخ فيكون مناط عدم المشيئة إعطاء الهدى في الحقيقة سواء اختارهم لم يحقق
 القول وانما قيدنا المشيئة بما مر من التعلق الفعلي بأفعال العباد عند حدوثها والتمسك
 المشيئة اللازمة من حيث تعلقها بما سيكون من أفعالهم إجمالاً متقدمة عن تحقق كل
 العذاب فلا يكون عدمها منوطاً بتحققها وانما أباطه تعالى أمره بصرف اختيارهم
 فيما سبب أي التي وإبشارهم التي على الهدى فلو أريدت هي من تلك الحانية لاندركنا
 بعدمها ويضبط ذلك من المناط على مناجاة قوله تعالى ولوعلم الله بهم سرهم ولا يسمهم
 نحن نؤمن أن المعنى ولو شتمنا لأعطينا كل نفس من عندنا من اللطف ما لم لو كان لهم
 اختيار لا هتدوا ولكن لم نعطهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وإبشاره فقد شتمه عليه
 الشؤن من تفسير أبي السعود عليه الرحمة في سورة ألم السجدة ولو شتمنا لكان
 كل نفس هداها ما تهتدى به إلى الإيمان والعمل الصالح لتوفيقه له ولو كان حق
 القول معنى ثبت قضائي وسبق وعيدى وهو ملائكة جهنم من الجنة والناس أجمعين
 وذلك تصريح بعدم إيمانهم لعدم المشيئة المسببة وسبق الحكم أنهم من أهل النار
 ولا يدفعه جعل ذوق العذاب سبباً عن نسيانهم العقوبة وعدم تنبيههم فيها بقوله
 فذوقوا عذابكم لقاء يومكم هذا فإنه من الوسائط والأسباب المقتضية له نسيانكم
 تركناكم من الرحمة أو في العذاب ترك المسى من البيضاء وقوله من الوسائط
 والأسباب المقتضية له أي لذوق العذاب يعني من الأسباب المقتضية له من غير
 توقف عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحكم للأولى ويندفع الجواب عنه بقوة
 لفعل العبد على رأى الأشاعة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية لمولى السعدى
 عليه الرحمة (التكليف) الزام فعل فيه كلفة لا ماعل بحيث لو قرأ حديثاً على ذم
 ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يتحقق فيما ينطبعه العبد بحكمه لا في نفسه
 أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل بما له ذلك مجرد مادة على ما ذكر في مشيئة
 الاستطاعة لحكم التكليف انما أن يكون إذا لم تنف بجزمت لمعنة أو فستلا
 به كما هو مذهب وإيائنا كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق انما لا دام فظاهر وقد استلزم
 فكذلك فإنه إذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه فكان محصوراً على تركه لعل
 فلا يكون مقدوراً في الامتناع عنه فلا يتحقق معنى الاستطاعة والتكليف فلا يبره

التكليف بما يطاق لداعي الكفاية والتكليف بما يتبع لذاته جميع الضدين وقلب
الحق في نزيهته من وقوع عند الجمهور ورعايتهم العقل لتعلق الإرادة
والمعلم عدم وقوعه في نزيهته واجتماعا وادنى وقع التراجع في جواز هو التكليف
بما يتبعه بغيره... فبما يعود في السماء والجمع بين الضدين لاستتالته عقلا
وعادة واحدة وإنه لو كان مكان التكليف له اجزالية ولو كان وقوعه بالفعل واعلم
أن أكثر المحققين على أن التكليف بما لا يطاق غير جائز ولا سيما لأنه حيث كنت تكليف
الاعمى بالابصار وهو مما لا يجوز على الحكيم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما به من دليل في الدين من حرج واحتج المجوزون بأنه تعالى كلف بالهيب بالايمن
مع أن نزيهته محال لعله تعالى بعدم اياديه أصلا وما لم الله وقوه يتبع خلافه
وقد تجرأ الصوليون في جوازه ووضهوانه فاعده قد دفع هذه الشبهة وهي أن هذا النوع
من المتنع من امتنع فيه بوزن تكليفه وانما التراجع في المتنع لذاته كالجمع
بين الدين والنفس في قوة حيث شئت من المتنع بأنه لا يمكن عدم الوسع والخرجية
والاجابة سواء في جوازه في نفسه في العلم أنه لا يؤمن باختصاصه وقدره يعلم أنه
الشرقة ادق من غيره ومنه لا يكون اياديه محسوسا ولم الجهل على الله تعالى
عن ذلك ثم لا يمكن تسليم كون التكليف بالمتنع بغيره لئلا يمتنع في ذاته مما قد دخل
تحت الوسع والاختيار نظر الى الذات والامتناع بالغير لا بعدم الاختيار والقدرة
فيصير التكليف بخلاف المتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار أصلا
هكذا ذكره الفلاس كليات أبي النقاء قال انما علم الزاني في كتابه المسمى بالذريعين
في مسئلة الافعال الاختيارية ان الله تعالى كان عالما من المزل الى الابد بان انابه
لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمن كان هذا صرا بالجمع بين الضدين وهو محال فلقول
بتكليف ما لا يطاق نزم على المعترية في مسئلة تعلم بمانه لا فم بمانه في مسئلة خلق
الافعال ولو كان جله من العقلاء يجعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا التلازم حجة
لما قدروا عليه أن يلزموا مذهب هشام بن حنفية وهو أنه تعالى لا يعلم ما لم يشأ
قبل وقوعها فالوجود لا بالعدم المانع في المعرفة يكفرون من يقول بهذا القول
اتهم وقال رحمه الله في هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم على العقل
والاشهاد في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في أصول الفقه فان قيل هيب أن هذا
المتن لازم على الذي حاله لنا لوهم في دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف
بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأنه لا يستل عما يفعل وهم يستلون انتهى كلامه
رحمه الله اعلم أنهم اختلفوا في القسم الاول وهو المحال لذاته ففعل يتنع التكليف
به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منهم والتكليف به ويجوز بعض الاشاعة
ثم اختلف المجوزون في وقوعه فجمهورهم على أنه غير واقع وامام الحرمين في الارشاد

والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الامدي وغيره على انه والجمع وانشهدوا
على ذلك بان الهالك كلف بان يصدق بان لا يصدق وفيه جمع التفسير وجمع التفسير
محال لذاته واما القسم الثاني وهو المحال العادي مطلقا فاجعوا على عدم وقوع
التكليف به واما جوازها فالجواب على عدمه وجوز به بعض الشاعرة واما نفس
الثالث وهو كونه خلاف متعلق العلم والقضاء او الاخبار او ارادة ما جزم
على جواز التكليف به ووقوعه كإيمان ابي لهب فانه تعالى لم يؤمن به بل يؤمن
بذلك واخبر به واراده واختلوا في كونه تكليفا بما لا يطاق وفي كونه في الحسار منتهى
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح انه ممنوع لغيره
وتفصيل أدلة هذه الاقوال مقرر في محله اذا عرفت هذا فاعلم ان الذين قالوا بجواز
التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه او لا منعوا النتيجة وهي كونها رافعة بالفعل
بالحال ثم اختلفوا في علم ذلك فمنهم من قال بعدم الفائدة غير ضار لان افعاله تعالى في ذلك
ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهي تهيء المكافاة للمثال وفيه ان هذا جواز
انما يدفع به شبهة العلم واخوانه ولا تنفع في شبهة القدرة اذ انهي حاصل قدرته تعالى
فلا شك في جلاله واجاب السعد في التلويح بان الفعل وان كان محذورا بخلافه تعالى
لكنه أجرى عاقبته انه لا يخلقه الا اذا سرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه عدا
الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس شذوذا له تعالى بل هو له تعالى بان يرى
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة المتعلق بها يمكن الوجود
ويرد عليه ان المختار لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة المتعلق بها يمكن الوجود
ويرد عليه انه من يمكنه التلويح عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه التلويح اذ ارادته الفعل
واجاب المولى شمس الدين الفناري في عين الايمان بقوله المتنازع هو التلويح بالكسب
وكسب العبد عبارة عن امر هو يقوم به ويقتضيه محالا لان يخلق الله فيه فعلا لم يلب
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عديم غير موجود وله نسب
الى خلقه واجبا له ولا تصرف العبد به صار له مدخل في شئ من خلقه تعالى
وقابلية ذلك المخلق فيه وان القابلية ان يخلق من شئ من المخلوقات وانما يخلق الله
فلا في تحصيل القابلية يتوقف على العبد ينتج اليه الله تعالى له اجرة من المخلوقات
يتوقف القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على الله تعالى من هذه المخلوقات
من سر القدر كانت الآراء في المقدمات المذكورة من ذروة علوها فاصح حتى في شرح
المقاصد تنقل عن حجة الاسلام الفراء انه قد لم يطل الخلق لم يخلق الله تعالى
العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل بقدر قدرته
تعالى اختراعا بقدره العبد على وجه آخر من التعلق به به بل هو متساو انهم
فانه لم يعين ذلك التعلق المسمى بالا تساب انتهى فتبين كلامه ان هذه في نفس

الامر واكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا لشخص توجهه
 انتم الى الله تعالى او بالالهام او بالحدس من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي (خاتمة)
 امتناع التبرج بالامر مع وعدم تفاصيل الاسوال يعود الى الجبر وحسن المدح والحمد
 والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد متبع
 النقصان بايق بالجبر وكثرة البه والعبث والتميع في الافعال بالقدر والآيات والآثار
 متكررة في الجائين فالخلق انه لا يجبر ولا تقوى بل هو ~~مختار~~ امرين امرين اذ المبادى
 انفية على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطرب في صورة المختار (ش)
 يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجبة فان الناس كانوا مختلفين
 فيها اجاب ببأن ما يكن الرجوع اليه بها متعارض متدافع فعول الجبر به على انه
 لا يتلزم جميع الفعل على تركه من مرجع ليس من العبد وعود القدرية على أن العبد
 لم ~~يكن~~ قادر على فعله لما حسن المدح والحمد والامر والنهي وهو ما مقتد متان
 يدرج ~~في~~ ثبوت ثم من الدلائل السلبية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أسوال الافعال
 نيرة ملوثة بالعبد واعتماد القدرة على أن فعل العبد واقعة على وفق قصد وهم
 وهما مارة ارضان ومن المراتب الخطائية أن القدرة على الابداد صفة كمال لا تلحق
 بالعبد الذي هو متبع النقصان وأن أفعال العباد تكون سفاهة وعشوائية لا تلحق بالمتعالى
 من النقصان وأما الدلائل السلبية فالقرآن مجمل يملوهم بالامرين وكذا الآثار
 فان أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقين وكذا الاوضاع والحكايات متداخلة
 من الجانبين حتى قيل ان وضع الرد على الجبر ووضع الشريعة على القدر الا أن مذهبا
 أقوى بسبب المدح في قولنا لا يتبرج الممكن الا بمرجح بوجوب انسداد باب اثبات الصانع
 ونحن نقول الحق ما حال بعض أمة الذين انه لا يجبر ولا تقوى بل ولكن امرين امرين
 وذلك لان معنى المبادى القرية لأفعال العباد على قدرته واختياره والمبادى
 البعيدة على عزمه واضطراره فان الانسان مضطرب في صورة مختار كالدلم في يد الكاتب
 والوقت في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط لا تو تدلمت في فقال سئل من يدقني
 من المقاصد وشرحه ونعم ما يدل في هذا المعنى بالفارسية وهو هذابت
 بدون ماهي ضعيف كقوله قد در اب بند • در اختيار خویش مرا اختیار نیست
 قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين
 الاضطراري من أفعاله وبين ما يتوهم اختياره بها فإضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
 الى الجادات كما يقال جرى النهر اختيارا بمنها فإضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد
 عليها الا بالحدود وهو اقرب في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها
 أو تفريطه في نسبة الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كإزى خلاف البدهة
 قال الاسترأبادي في رسالة خلق الاعمال وما أظن أن عاقلا يقول به في المعنى وان تقويمه

بجميعه اللفظ ثم هي بالتعريف خلاف القدريه والتسكين لح وهو صواب وامر به
 للارواح كما في القاموس وقال ابن السكال في رسالة القضاء والقدر لتسكين لغة وهان
 أبو عبيدة انه مواد اصطلاح المتقدمين وفي تعاريف المتكلمين ربه ابن الجبرية
 وفي تعاريف الشرع المرجئة وكانت القدريه في الزمان القول يفسون من مذهبهم
 الى الارباح حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا المجمع
 من علماء السلف ظلوا وعدوا انه هي كلام ابن السكال أقول خلطوا في مرادهم
 من غير قربة على ثلاثة أقوال القول الاول أنه شذرى لشاروان عاشر عن اديان
 والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعبره انون اناني في مذهب أصلا
 وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة النجسة وهو مذهبهم بربون
 أمر الله في مرتكب الكبيرة على أن لا يعاقبه عليها القول الثاني بربون مذهبهم
 في النار ثم تفويض أمره في العقاب الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء ربه وهو
 مذهب أهل الحق ويقال لهم المقوضة لما تقدم والمرجئة المتوسطة مذهبهم برب
 بمعنى تأخير الامر وعدم التمتع بالعذاب أو الثواب لطافهم أو عاشر وهو مذهبهم
 افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتقليده فيه وتفويض المرجئة الجازمين بعدم عقابه
 رأسا كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة ربه في الله
 من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من أين أخذت مذهبهم بربون مذهبهم
 عليهم السلام حيث قالوا العلم لنا الاما علمنا اذ عرفتم هذه مذهبهم بربون مذهبهم
 بن خالف القدريه في عبارة ابن السكال هم المرجئة بالمعنيين خمسة وثلاثة
 وان أبا حنيفة من جملة من نسب اليه الارباح فيقول الذي نسب له ربه
 الى أبي حنيفة واضربه من المقوضة أن قصد الارباح المتوسطة فقد علمت انه الحق
 فلا يكون غلطا ولا طلبا ولا عدوا وان قصد الارباح المحض فلا يكون طلبا ولا عدوا
 لان الغلط معذور قاتل كذا أفاد شيخنا الفاضل ابراهيم الخطي المصري في رسالته
 المعمولة في القضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بهم في التكوين فان فاضلهم
 الصغار الجباري في التلخيص أخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقوله ان من لم يكون
 بقوله فيكون فدل ذلك على أن لتكوين غير المكون ولعله في بيان له مذهبهم بربون
 في وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كائنا في وقته ثابتا بل قوله ان وهو مذهبهم بربون
 خطاب المعدوم أيضا بقوله كن موجودا لما لم يردم بسبب في مذهبهم بربون
 أن يحدث لله تعالى فعل أو قول لا ذات الدارى سبحانه وتعالى متعال عن حدوث
 فوجب القول بأنه عز وجل قال في الازل ايكن كل ما يستشون في وقته مذهبهم بربون
 المقول انتهى فليحفظه فكان المراد بما ذكر في الايضاح وغيره من أنه قبل وجوده
 فكان التصور هو هذا كما في قول الشاعر فاضلهم بربون مذهبهم بربون

قال الفضل التتار في رحمة الله وكان شيخنا رحمه الله يقول بالفارسية * جارجين
 باب مرتعق را * دانستن * و دانستن * و خواستن * و ساختن * دانستن * مدلول
 علم است * و دانستن * مدلول قدرت * و خواستن * مدلول ارادة * و ساختن *
 مدلول تخلق است * وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الفضل
 واحد على الرحمة في الخندق عن الكفار عذاب المعاصي لا عذاب الكفر
 ثم قيل للذين ظلموا عذاب على قيل المقدر ذوقوا عذاب الخلد المولم على الدوام
 هل تجزون الا بما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي (من البضاوي في سورة
 يونس عليه السلام) قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى انهم يعذبون على
 المعاصي ايضا لانهم كانوا كفارا وبالا تباع ولا واهي لكن هل هذا
 العذاب عليهم دائم به الا كفرا او ينهي كعذاب غيره من العصاة الظاهر الشاف
 وبه جمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما عارضه بان الخندق
 عذاب المعاصي والذي لا يخفى عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخندجى عليه
 الرحمة) ان الذين حقت عليهم نبت عليهم كلمة بذلك انهم هم يوتون الى اكثر او يخلدون
 في العذاب لانهم كانوا كفارا ولا ياتون بقرائن قضاؤه (منه ايضا في سورة يونس)
 قوله بانهم يوتون الى اكثر او يخلدون في العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم واعتبره
 فيها فاقى بكلمة الجار واستدل على ما على اثبات القضاء والقدر بهذه الآية وقوله عليه
 الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال أنت الذى أخرجت الناس من الجنة بذلك
 وثقتهم قال آدم موسى أنت الذى اصطفى الله رسالته وكلامه أتألفنى على أمر
 كتبه الله على قبل أن يخلقنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى
 وأعلم أن قضاء الله تعالى عند الامانة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
 ما هي عليه في الازل وقدره بجماده اياها على قدر خفوس وقد يرد معنى في ذاتها
 وأفعاله عند الله سنة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما في أن يكون عليه الوجود
 حتى يكون على أحسن النظام وأن لا يتطام هو المسمى بتقديرهم بالعناية التي هي
 مسببة لانهسان الموجودات من حيث جاتها على أحسن الوجود وأكمل وقدره
 عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذى تقررى القضاء
 والمعرفة لانه لا يرد معنى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
 به ذلك فعلم ولا يستدون وجودها الى ذلك العلم بل ان اختيار العباد وقدرتهم
 واليه أشار صاحب الكشاف بقوله وذلك كما ينمعلوم لا كناية بقدره ومرادولهم على ذلك
 شبهه ترجع السبل الى أمره وأنه لولا استقلال العبد بقدره على سبيل الاختيار وتعلق
 به قضاء الله وقدره لبطل التحايف بأمرهم ونهيهم وبطل التأديب الذى ورد به الشرع
 وانزع المحسوس والزم على الفعل والتردد والثواب والعقاب عليهم ما لم يبق لبعثة الانبياء

٤٤
٤٥
٤٦
٤٧
٤٨
٤٩
٥٠
٥١
٥٢
٥٣
٥٤
٥٥
٥٦
٥٧
٥٨
٥٩
٦٠
٦١
٦٢
٦٣
٦٤
٦٥
٦٦
٦٧
٦٨
٦٩
٧٠
٧١
٧٢
٧٣
٧٤
٧٥
٧٦
٧٧
٧٨
٧٩
٨٠
٨١
٨٢
٨٣
٨٤
٨٥
٨٦
٨٧
٨٨
٨٩
٩٠
٩١
٩٢
٩٣
٩٤
٩٥
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠
١٠١
١٠٢
١٠٣
١٠٤
١٠٥
١٠٦
١٠٧
١٠٨
١٠٩
١١٠
١١١
١١٢
١١٣
١١٤
١١٥
١١٦
١١٧
١١٨
١١٩
١٢٠
١٢١
١٢٢
١٢٣
١٢٤
١٢٥
١٢٦
١٢٧
١٢٨
١٢٩
١٣٠
١٣١
١٣٢
١٣٣
١٣٤
١٣٥
١٣٦
١٣٧
١٣٨
١٣٩
١٤٠
١٤١
١٤٢
١٤٣
١٤٤
١٤٥
١٤٦
١٤٧
١٤٨
١٤٩
١٥٠
١٥١
١٥٢
١٥٣
١٥٤
١٥٥
١٥٦
١٥٧
١٥٨
١٥٩
١٦٠
١٦١
١٦٢
١٦٣
١٦٤
١٦٥
١٦٦
١٦٧
١٦٨
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٤
١٧٥
١٧٦
١٧٧
١٧٨
١٧٩
١٨٠
١٨١
١٨٢
١٨٣
١٨٤
١٨٥
١٨٦
١٨٧
١٨٨
١٨٩
١٩٠
١٩١
١٩٢
١٩٣
١٩٤
١٩٥
١٩٦
١٩٧
١٩٨
١٩٩
٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

عن ذلك كشاف
(النوع الثالث من مباحث هذا الباب أي باب الاسم المسائل العقلية)
فنقول أمّا هذا الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم في أول هذا الكتاب وبني ههنا
مسائل (المسئلة الأولى) قالت المشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى
ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والشارع عندنا أن الاسم غير
المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدّمه وهي
أن قول القائل هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقاً بمسألة أن الاسم
ما هو وأن المسمى ما هو حتى يتطهر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا
فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة
وللمسمى تلك الصفات في أنفسها وتلك الحقائق باعتبارها فالعلم الضروري - صل
بأن الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون عبثاً وان كان المراد
بالاسم ذات الشيء وبالمسمى أيضاً تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات
الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقاً لأنه من باب إيضاح الواححات وهو مت
فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى البحث الهائل (المسئلة
الثانية) اعلم أنا اشعر حنا القول ان الاسم نفس المسمى تأويله لا يدعيه المصنف بله أن لفظ
الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زعمه المصنف ولفظ الاسم كلفظ
فوجب أن يكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم في هذه
الصورة الاسم نفس المسمى إلا أن نفسه اشكالاً وهو أن يكون الاسم اسماً للمسمى
من باب المضاف وأحد المضافين لابد وأن يكون مغايراً للآخر (المسئلة الثالثة) في ذكر
الدلائل المدّاهة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الأول أن الاسم
قديم ~~يكون~~ موجوداً مع كون المسمى معدوماً فإن قولنا معدوم - نفي - معناه سلب
لا ثبوت والافتراض موجود مع أن المسمى به اعدم محض ونفي صرف وليس قد يكون
المسمى موجوداً والاسم معدوماً مثل الحقائق التي وضعها الله تعالى معية وبالجملة
فتثبت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم - فترد ذلك بحسب المغيرة الثاني
أن الامعاء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحداً كالاسم المتعدد وقد يكون الاسم
واحداً والمسمى كثيراً كالاسماء المشتركة وذلك أيضاً يوجب المغيرة الثالث أن كون
الاسم اسماً للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة دليل على كونه المملوكة
وأحد المضافين مغايراً للآخر وقائل أن يقول بـكل هذا يكون النفي محالاً - منه الرابع

أن الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الأصوات أعراس غير
 باقية والمسمى قد يكون بقايا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس إذا قلنا بالنار
 والتلج فهذان اللفظان موجودان في السنن فلو سكن الاسم نفس المسمى لزم
 أن يحصل في السنن النار والتلج وذلك لا يقوله أحد السادس قوله تعالى وفيه
 الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام إن الله تسعة وتسعين اسماً فحسنها
 الحسنى كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك وتعالى
 ربك فهذه الآيات دليل يقتضي اشتقاق الاسم إلى الله تعالى وإضافة الشيء إلى نفسه
 محال الناس أن يقدروا تفسيره ضرورة بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم
 وبين قولنا الله وهو هذا يدل على أن الاسم غير المسمى التاسع أن نصف الأسماء يكونها
 عربية ولا نسبة فتقول الله اسم عربي وخداى اسم فارسي وأما ذات الله فقدره من
 كونه كذلك العاشر قوله تعالى وفيه الحسنى فادعوه بها أمر نابأ أن يدعو الله تعالى
 بأسمائه فالاسم آلة للدعاء والدعوة هو الله تعالى والمخاطبة بين ذات المدعو وبين اللفظ
 الذي يحصل به الدعاء مع لزومية بالضرورة واحتج من قال إن الاسم هو المسمى بالنص
 واخصصهم أما نص فتدعى تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى
 لا الصوت والحروف وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال زينب طالق وكان زينب اسماً
 لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لمكان تحديق وقع الطلاق على غير
 تلك المرأة وكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الأول أن يقال لا يجوز
 أن يقال كايجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزهاً عن النقائص والآفات فكذلك
 يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى متعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث
 والرافث وسوء الأدب وعن الشائكة أن قولنا زينب طالق معناه إن الذات التي يعبر عنها
 بهذا اللفظ طالق فهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسألة الرابعة) التسمية عند فاع
 الاسم والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة
 وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة
 والفرق بينهما معلوم بالضرورة من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة
 في أصل لفظ الذات ومعناه اعلم أن كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدال
 على ذلك الشيء مذكراً قيل أنه ذو ذلك الأمر وإن كان مؤنثاً قيل أنها ذات ذلك فهذه
 اللفظة وضعت لأفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الإضافة إذا عرفت هذا
 فنقول أنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة
 وهكذا إلى غير النهاية بل لا بد وأن ينتهي إلى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بما هيته
 وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات وقولنا أنها ذات كذا وكذا
 غايته صدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا اللفظ الذات

اسماء التي هي في هذه النظمه مسكا للنظمه المبرزة اذ الله على هذه
الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصداقا
(من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح أن يعلم ويصبر عنه منقول عن مؤيد ذي بمعنى
الصاحبه لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يتحقق الساجية والمالكية
ولما كان النفس لم يعتبروا أن التماثل ثابت عوضا عن اللام المحذوفة فاجروها بحري
الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التأنيبه كالنفي في الوقت والموت
فلا معنى لتوهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام
بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويتشابه اذ معنى أنها غير مستقل
بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والتي فيصور أن يكون له كبر وشط ابدان
وان لم يرد به التوقيف لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشيء وانفسه بمعنى اسم
في حقه تعالى الموجود الذي تقوم به الصفات فكذلك الذات فلا حاجة الى غيبار
المشاكلة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك بعد روي الشرع في فيصور
الاطلاق اسم الشيء والموجود والذات لله تعالى والاختار في ذات الله تعالى عدم خبره
الى الجاهلية الكلية والتعيين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة هو الذات المستقلة
بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتعلقة بخصمته حصول الآثار
من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبل انشقاق المسبي الى اسمه أي مدة
صاحبه هذا الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ونحو ذلك من هروا تسميه
ذات مرة ونظائر هانصب على الظرفية صفة زمان محذوف تقديره زمان ذات مرة وقد
يضاف الى مذكر ومؤنث وفي الكشف الذات متبعة بترينها للكلام والحق أنه
من اضافة العام الى الخاص وكلته غاوة على ذات تحتمل أي كلمة وعلمية الذات
أي يواطها وخفاياها وأصلها ذات ينسبكم أي حقيقة ومنكم أي حقيقة التي ينسبكم
وذات اليمين وذات الشمال أي جهته وقلت ذات يده أي ما ملك يده الى هنا لخصا
من كلمات أبي البقاء الكفوي وذات الشيء حقيقة وماهية قال في المصباح لمبر وأند
قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وأنكر بعضهم أن يكون
ذلك في الكلام القديم ولا جيل ذلك قال ابن رهران من الصلة قول ابن حبان ذات مع
جهل لأن أسماء تعالى لا يلحقها ما التأنيث فلا يقال عملاء من ذلك أعلم العالم من
وقولهم الصفات الذاتية خطأ أيضا فان النسبة في ذات ذروي من النسبة في
الاسم الى أصله وما قاله فيما اذا كانت بمعنى الساجية ولو صفت لم يرد هذا
اذ قطعت عن هذا المعنى واستعملت في غيره وقد صار تعميها من سبب شيء
عرفتم مشهورا ونسبوا اليها على أنها من غير تغيير فتأخروا بسبب في معنى جسي
وخلق من شرح العتيق الشيخ أحمد المني الشافعي صاحب سنة في معنى الف من ناو بل

المتشابهات اعلم أن العقلاء وان اختلفوا على أن الحق سبحانه وتعالى منصف بجميع
 صفات الكمال منزوعة عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص فتراه
 ثبت أحدهم لله ما ينطقه كما لا يرتقى الاخر عينا ما أثبتته هذه الفلحة نقصا وسبب ذلك
 أنهم ملطوا الافكار على ما لا يسيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه
 وتعالى خلق العقول وأعطاه قوة الفكر وجعل لها حدا تقف عنده من حيث
 ما هي مفكرة لامن حيث ما هي قابلة للوهب الالهي فاذا استعملت العقول
 افكرها في ما هو في طورها وحدها ووقت النظر حقه اصاب ما بذاته تعالى
 واذا سلطت الافكار على ما هو خارج من طورها وورا حدها الذي حده الله
 لها ركبت من عياء وخبط خطب عنوا فلم يثبت لها تقدم ولم تترك على أمر
 تطعن اليه فان معرفة الله التي وراء طورها مما لا تنقل العقول باذرها
 من طريق الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة أو الولاية فهو
 اختصاص الهمي يختص به الانبياء والاوصياء قال تعالى والله يختص برحمته من
 يشاء والله ذو الفضل العظيم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع
 علم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هذا ما قال قوم نوح وعاد
 وثمود والذين من بعدهم رسلهم ان أنتم الا ينزئنا فقلت لهم رسلهم ان نحن الا
 بشر مثلكم ولكن اقمين على من يشاء من عباده فنهيههم على أن النبوة اختصاص
 الهمي فله أن يختص بها من يشاء منه وان شاركه غيره في نوعه وما ينسب على ذلك أن
 العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق وأحكامه لكانت الحجة قائمة على الناس قبل
 بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذرين حتى
 نبعث رسولا وقال ولولا ما أهدىناهم بعدذاب من قبله لقاتلوا رسالنا لو لا أرسلنا
 رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نزل ونفخرى وحيث أن الله العلية البالغة بعث الله
 النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم به الناس فيما اختلفوا
 فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ما هي
 مفكرة غير مستقلة باذرها لمعرفة الحق لكنها قابلة بما يهبها الله تعالى من معرفته
 فان الله سبحانه كما أعطاهم قوة الفكر كذلك أعطاهم صفة القبول بما يهبها فجاز
 أن تكون المعرفة التي لا تستقل باذرها من طريق الفكر تحصل لها من طريق
 الوهب الالهي فتعقل حينئذ ما يهبه الله تعالى لها وتدرك وهذا مما لا ينفعه مانع
 ولما كان الامر كما ذكر من عجز العقول من طريق افكارها عن معرفة الحق التي هي
 وراء طورها وقد أنزل الله سبحانه وتعالى في القرآن الحكيم ما يحير العقول من
 حيث ما هي مفكرة وهي الايات المتشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله والراحمون
 في العلم من طريق الوهب الالهي لامن طريق الفكر وأمرنا الشارع بالايان بها

ونها يلهم الفكر في ذات الله وحجة شواهدا فان تسلط الفكر على ما هو خارج عن
 حقيقته ضرب من الضلال البارد وطبع في غير مطمع فأرا حاشا من التعب ونشيع الوقت
 في القصر من غير فائدة حيث أمرنا بالاعتناء بالمشابه فقال صلى الله عليه وسلم
 تعلموا القرآن وتمسوا غرائبه وغرائبه فرائضه وفرائضه حدوده وحدوده حلال
 وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وأعملوا بحكمه وآمنوا
 بمتشابهه واعتبروا بأمثاله أخرجه الديلمي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال
 عليه السلام كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد وزل القرآن
 من سبعة على سبعة أحرف فزرا وأمرنا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابهًا ومثالا فأحلوا
 حلاله وحرموا حرامه وأعملوا أمرهم واتهموا عاصيتهم منه واعتبروا بأمثاله وأعملوا
 بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا أخرجه ابن جرير والحاكم
 وصححه وأبو نصر السجزي في الإبانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة
 والسلام علم القرآن على ثلاثة أجزاء حلاله تبعه وحرامه فاجتنبه ومتشابهه يشغل
 عليك فكلمه إلى طائفة أخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وإيضاح ذلك أن ما قال
 المتصنف إذا نظر في قوة تعالى ليس كمثل شيء وهو السميع البصير مثلا حيث أنه يهتدي
 من طريق فكره إلى أن الحق واجب الوجود لذاته وأنه لا شريك له في وجوب وجوده
 بذاته معني ليس كمثل شيء على الوجه اللائق لم يورد ثم إذا قيل أنه لا وهو السميع
 البصير رأى أنه أن يقاوم على ظاهره الذي به همه منه أهل الله لم يمتد إلى الجمع
 بينه وبين قوله ليس كمثل شيء والقرآن لا اختلاف فيه فإنه نزل بصيغة بعضه بعضا
 فقد أخرج ابن سعد وابن الضريس في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن
 أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون
 في القرآن وهو غضب فقال هذا من الأمر قبلكم يا هؤلاء فاختلافهم على أبياتهم
 وضرب الكتاب ببعضه بعض فأن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن رل أن
 يصدق بعضه بعضا فصار فهم منه فأعملوا به وأما تشابه عليكم فآمنوا به وإن كان فيه
 مسلك التأويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه أهل اللسان عارضه أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يؤت به إلا للعبادة ولا أمرهم بالتأويل وإنما أمرهم بالإيمان بما تشابه فلو كان
 ثم تأويل لم يهتد إليه أهل اللسان لينته لهم النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مأثور
 بالتبليغ وأن بين الناس ما نزل اليهم أو فقه تأويل يعرفه أهل اللسان لكن الحق
 الناس بذلك وأعلمهم به العصابة فأن القرآن بلغهم نزل ولم يتقل البنا من أحد منهم
 تأويل شيء من المتشابهات وإنما نقل عنهم الإيمان بها من غير تمثيل حتى أن عمر رضي
 الله عنه ضرب صيفا التيسعي الذي كان يقال عن متشابهات القرآن حتى شجبه
 وجعل الدم يسيل على وجهه ولا شك أن أقوم الطرق وأنجباها ما قال عليه النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولهذا قال مستغفر
 أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال
 الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر رأى أنه انسلت
 في التشابهات مملكتا الأولى فقد انصرف عن سواء السبيل الذي عليه النبي صلى
 الله عليه وسلم وأصحابه وان أبقاها على ظاهرها لم يهتد الى وجهه الجامع فيها وبين ليس
 كنهه من طريق فكره فيقع في التصير ان كان ساذفا منصفافلا يسعه الا الايمان
 والسلوك على المنهج الذي سلكه عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ان كان زاهيا
 نفسه فانه به يسلم من ويطبق التشبيه والتأويل فيجترد الفكر والنظر فيما هو وراء طور
 العقل وفوق حده فانا لا نشك أن الله تعالى قد أمرنا بتابع النبي صلى الله عليه وسلم
 ووعدهنا عليه الهدى ووعده حق فقال تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي
 يؤمن بأقواله وأتبعوا ما هم بهتدون ولا يهتق من الأسباع الكامل الذي
 يترتب عليه الهدى الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده لنا فنتشى حيث نشئ بنا ونقف
 حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا النظر وانسلم فيما قال لنا السلوا ونعقل فيما قال لنا
 اعقلوا ونؤمن فيما قال لنا آمنوا فنصل فيما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر ولا نتفكر
 في آية قد أمرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما أمرنا بالتفكير فيها فانه ما أمرنا
 بالايمان بآية الا وقد علم أن التفكير فيها لا يرجع صاحبه بطائل وان السلامة في الايمان
 فأن ما وراء العقل لا يدركه الابصار والنور لا يتصوره الابصار فالتفكير يكشف وجهه
 الجامع بين ليس كنهه وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حولها شبهة منافاة
 أصلا وذلك الجامع الذي يدركه هذا النور غير الجامع الذي يحصيه العقل بالتأويل من
 طريق السكر وغير التشبيه الذي وقع فيه أهل التشبيه فان ادبروا الراس عن العلم
 لمعان التشابهات وان سماه الله تأويلا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكري
 من مصرف الآية عن الظاهر المفهوم منها عند أهل اللسان ومع ذلك فليس فيه
 التشبيه الذي يقع فيه أهل التشبيه ومن هنا كانت التشابهات محيرة للعقول من طريق
 افكارها فليسلك العاقل مسلك الايمان بالتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف
 الصالح وليقتل أمر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وآمنوا بآياته وقولوا آمنا به كل
 من عند ربنا فلقد نفع الاتية أبلغ نفع جزاء الله عنا خبر ما جرى به فيما عن قوم
 ورسولنا من أمته وصلى الله عليه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون انتهى
 الى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل ابراهيم الكردى صاحب الرسائل المشهورة
 في التصوف (ما يتعلق بكيفية نزول القرآن العظيم وكيفية التأمل وكيفية نزول
 سائر الكتب الالهية) قال الامام عفيف الدين سليمان بن السبع بن سعيد بن محمد بن
 مسعود الكازروني السبق في أول كتابه المسمى بشفاء الصدور في إيضاح بيان الامور

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة المكرمة على ما عليه المتكلمون من أهل
الجزيرة العربية من تميزه عليه السلام القرآن المبين الذي خص الله به نبينا محمدا
صلى الله عليه وسلم وبجعله مجزئه وأرسل عليه بالروح الأمين مبعضا على منفي الأفعان
والاوقات وهو كلام نفسي أزل أبدى لا هو ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون
في عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وعقبة بن عامر
وطهارة بن عبيد الله أنهم قالوا القرآن لم يدون في عصره عليه السلام وحصدان بعض
العصاة حفظ سورة وبعضهم آيات وأحسب كثيرهم حفظا على بن أبي طالب وعبد الله بن
عباس وأبي بن كعب رضوان الله عليهم أجمعين وبعد انشاء صلى الله عليه وسلم إلى
العالم العلوي اجتمعت الخلقاء وأشراف الصحابة عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه
وعنهم فتشاوروا في الأمور فقال على رضي الله عنه أزل ما قرأ من علي بن أبي طالب
تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوينه وفي ذلك المجلس مثل منهم من
كتبه نزول القرآن فقالت الخلفاء الأربعة واتفقت عليه كلهم أنه إذا أراد الله أن يرسل
سورة أو آية تنزل بصفة العلم في قلب جبريل عليه السلام لحمل فيه علم ضروري ثم نظر
بصفة الكلام فتلقى الله لسانه عليه السلام على الفاظ القرآن مع النظم فأرسله على
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة في كتاب الموطن المالك بن أنس
رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضي الله عنهم انتهى لأن جبريل عليه السلام جعل
أميننا التبليغ إلى محمد صلى الله عليه وسلم وهو من سل منته تعالى ما أمر به ببلغه إلى
الخلقين كافة ليتعبدوا به إلى الله تعالى وأما ما رواه العجوة وقطعوا به الاعتذار وهو من أجل
آيات في الأرض والسعوات الدالات على خالقها وأبدعها وأجبرها للقول وأجبرها
وأظهرها آية باقية لا تتغير ولا يتبدل أحد أن يغيرها ولا أحد على معارضتها من تقم
ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد لا يراهم
ولا ينقص منه بمعارضة وتغييره قد قطع الله بهمزمهم عنه قبل أن يفضوا بظهور
همزمهم عنه وأمر نبيه عليه السلام أن يعلمهم أنهم لا يؤثرون بسورة من مثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يأت صلى الله عليه وسلم بمجزة غير القرآن لمكان من أحلم
المجيزات الخارقة لعادات اذهو كلام الحكيم الحبيب مع أن كل آية منه بمصر
المعاني وتضمن الاخبار عن الغيوب مع بدع النعم والجزلة مجزة في نفسها لأن
النظام هو الله تعالى كما ذكر وسائر الكتب والصف الالهية ليس زولا كما تقول
القرآن العظيم كما ذكر كيفية نزوله على ما هو الصحيح لأن كيفية نزول التوراة على
الاسح والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء والكلبي والنضال والحسن المصري
رحمهم الله وهم يروون عن علي وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم
أجمعين أنهم قالوا ان التوراة أزلت يوم النضر وكيفية نزولها لما أتى موسى عليه السلام

الى الطور لجا جبريل عليه السلام وقلم قطعة من حشرة صماء وجعلها سبع قطع فجمع
عليها الحفمات مثل الالواح لونها لون الزمرد فقال لموسى عليه السلام اكتب على هذه
فقال اى شئ اكتب فقال اكتب ما الهم الله في قلبك واوحى فقال موسى عليه
السلام ليس عندى دراة فقال اكتب يا جبريل فكتب موسى عليه السلام بالسبابة
عبارة في اللوح الاول على لغة عبرانية في السطر الاول الحمد لله الذى خلق السموات
والارض وجعل الطلقات والنور وهو الواحد لا شريك له وفي الثانى انا انا الرحمن
الرحيم وفي الثالث انا التواب الرحيم وفي الرابع لا تشركوا بى شئ ولا تقولوا قول الزور
ولا تقراوا للدين وفي الخامس لا تزنا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيئا ولا تسرفوا
ساعة من اعماركم وفي السادس ولا تسرفوا والكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف
وفي السابع كلحكم من صلب واحد واخذوا رب واحد وكاتبه ورسله وانبيائه الذين
ارسلوا وبهتوا من قبل ومن بعدى برسلون ويهتئون حتى يبعث رجب من نسل همننا
او يعيل عليه السلام وهو رسول عربى قرشى هاشمى وسط القامة ادعج العينين اطول
الباس باعا وانوره هم وجهه ساو اقدمهم خلقا واقل الانبياء والرسلى في خطورة الارواح
واخرهم في البعثة لا نقصان في شريعته ودينه موله بمكة اسعه محمد وابوه عيسى الله
وهو خاتم النبيين ومرسل الى العالمين وكتابه القرآن وهو افضل بنى آدم وكتابه اشرف
الكتب واعظمها واقته خيرا فتم كتب حقة العبادات وما يمكن للدين بها احكام الشريعة
الى ان اتم اللوح الاول وكتب عليه السلام على سائر الالواح المستعة من انبياء النطق
واخبار القرون الماضية والافاظ المذكورة فيها الفاظ موسى عليه السلام ضمنت
المعاني التى اهلها الله تعالى في قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه
السلام بالالهام كلمات يسيرة معهما تلازمه منه عليه السلام وكتبوها ثم شعوا اليها
اشبار المسيح عليه السلام وما برت عليه من احواله من لدن مولده الى آخر امره
مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم وبعثه ومخافه والزبور الفاظ منسوبة الى داود
عليه السلام من التعبد والتسبيح وغيرها ورواها ايضا كلام الله تعالى كتب داود
عليه السلام عبارة عما اله الله تعالى في قلبه من المعاني فاذا لفظ التوراة والانجيل
والزبور الفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذا لتفسير اليهود التوراة
وحزق ورؤفوا منها اسماء الانبياء عليهم السلام واصاف الذين يعنوا به موسى
عليهم السلام وانكروا كلهم الا داود وركبوا غيرت النصارى الانجيل وحزقت ورؤفوا
منه ما يتخالف طبائعهم الناصرة وانكروا وبشارة المسيح عليه السلام ببعثة نبينا
واوصافه واسمعه صلى الله عليه وسلم واما القرآن العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد ان
يغيره وبطله لان الفاظ التى تكلمها الله تعالى المذكورة ليست بالفاظ محمد عليه السلام
لانه تعالى فتق اسنان جبريل عليه السلام على الفاظ القرآن منقول ما مضى ما فازله

على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأه جبريل عليه السلام بالشفقة ظاهراً فهم عليه
 السلام دعائيه على امر الله تعالى بالالهام والوحى على قلبه عليه السلام فاذا كان
 نزول القرآن هكذا لا يمكن تفسيره لأن الناظم الحقيقى هو الله تعالى حين تنزل لسان
 جبريل عليه السلام على الالفاظ المنظومة التى تنكس والمصطفى وهو كلامه الذى
 غير مخلوق ونزول سائر الكتب ليس كذلك فنزل القرآن وانما نزولها كما ذكرناه
 غيروها كما ذكرناه هذا خلاصة ما ذكره رسمه اقدم من هذا انواع البلاغات والخبار من
 المصنعات وأقسام النواحي من المميزات التى يشتملها القرآن العظيم وانما ننسبنا
 منها ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم أن أعظم المميزات وأهمها وأوضحها دلالة
 القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لأن النواحي رقى القلب
 مغيرة للروح الذى يتلوه النبي وتلقى به الميزة شاهدة وهذا ظاهر والقرآن هو به
 الوحى المدعى وهو انما سارق الميزة دلالة وحينه ولا يفتقر الى دليل أبين منه
 كما تراها نوارق مع الوحى فهو أوضح دلالة لا تضاد الدليل والمطلوب فيه وهذا معنى
 قوله صلى الله عليه وسلم ما سبى الا وبقى من الايات ما مثله آمن عليه البشر واما
 كان الذى أوتيته وسبأ أوحى الى غانا أرجوان أكون كلهم نداء يوم القيامة
 يشير الى أن الميزة متى كانت بهذه المنابة فى الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس
 الوحى كان المصدق لها أكثر لوضوحها أكثر المصدق المؤمن وهم السابغ والمنة
 والله تعالى أعلم وبذلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الالهية اعانة لقضاء
 عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من
 الكتب السماوية فان الانبياء يتلقونها فى حال الوحى معاني ويعبرون عنهم بأبعد
 وجوههم الى الحاشية البصرية بكلامهم المتصادم ولذا لم يكن فيها جهاراً خاص
 الا بجهار القرآن وتلقينهم لكتبتهم مثل ما يتلقى نبينا عليه السلام المصطفى الذى يستند
 الى الله تعالى كما يقع فى كتبه من رواية الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم ما روى
 عن ربه ورسمه لتلقيه القرآن متلوا قوله تعالى لا تحزله لسانك لتجمل به ان علينا
 جهره وقرآنه وسبب نزولها ما كان يقع من بداهه الى تدارس الآية ختمة من
 الانبياء ومن سأل على حفظ ذلك المتلوا لازل فتكفل الله بحفظه بقوله ما نحن نزلنا
 الذكر واناله لحافظون وهذا هو معنى الحفظ الذى اختص به القرآن لا ما ذهب اليه
 العامة فانه يهزل من المراد وكثير من الاى يشهد له بأنه نزل لقرآننا نلوا الميزة
 منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المميزات أعظم منه ومن ابلاب العرب على دمونه
 لو أنفقت ما فى الارض جميعاً ما ألت بين قلوبهم ولما كان الله ألف دينهم فاعلم هذا
 وتذكره بقية صحيحها كما تزلزلت وتناقل ما شهد له به من ارتفاع رتبته على الانبياء
 وعلاقته صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون فى آخر بحث النبوة فى أنه

لا يكفر أحد من أهل القبلة قال القاضي عسكرا بن محمد بن أحمد بن محمد
 الغفاري أحد الشرازي الأبي في المقصد الخامس من المارصد الثالث من الموقف
 السادس من كتابه المواقف ما نصه المقصد الخامس في أن المواقف التي من أهل القبلة
 هل يكفرون أم لا وجهه والتمسك بغيره والتمسك به على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة قال
 السيد الشريف المستفي كالشمس عن التعريف المشهور في الاصطلاح ببقية التشرع
 زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني المدني قدس الله روحه
 ونور ضريحه في شرحه فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتابه ثلاثا الإسلامية
 اختلاف السامون بعد فهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم ببعض وتبرأ
 بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينة الآن الإسلام بجميعهم ويعتبرهم بهذا مذهبه
 وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا ردة شهادة أحد من أهل الأهواء
 الانطوائية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنطق
 عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل
 ذلك عن الأكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في أواخر المقصد الخامس المذكور واعلم أن
 عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والتمسك بغيره كما ذكرنا اقتضانا
 عقائد الفرق الإسلامية ووجدناها بما يوجب الكفر قطعاً كانه قائل بالرجعة إلى وجود
 الله غير الله سبحانه وتعالى أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس أو إلى انكار نبوة محمد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمه واستغفاره أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط
 الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام أبو حامد الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين
 الإسلام والزندقة الوصية أن تكفل لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين
 لا إله الا الله محمد رسول الله غير متناقضين لها والمناقضة تقويزهم الكذب على الرسول
 بعذر أو بغير عذر انتهى وجب ما ذكره السيد قدس سره من جرثومات المناقضة وعليه
 ينبغي أن يجعل قول الأشعري والإسلام بجميعهم غافق من قال لا إله الا الله واعتقد
 الوهية غير الله يجعل الله علماً على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن من بعينه الا سلام حقيقة
 وهو ظاهر والله أعلم قال صاحب المواقف في آخر الكتاب ولا تكفر أحد من أهل
 القبلة إلا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شرك أو انكار ما علم بحجبه صلى الله عليه
 وسلم بضرورة أو انكار الجمع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد في الشرح التي
 أجمع على حرمتها أن كان ذلك الجمع عليه بما علم بضرورة من الدين فذلك الظاهر داخل
 فيما ذكره والا فان كان اجاباً عانطياً فلا كفر بمناقضته وان كان قطعاً بما فيه خلاف قال
 في المواقف وأما ما داه أي ما عدا ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فالتأويل به مبتدع
 مشبه كافر وقال في عقيدته الصغرى المسماة بحون الجواهر بعد عقائد المذكورات
 في المواقف وأما غير ذلك فالتأويل به مبتدع وليس بكافر كما تجسيم انتهى قال الجلال

الدواني في شترها أي القول بأنه جسم بلا كيف وأما المصرون بالجسمية المنتهون
لوازمهم من غير تترابلكمة فهم يكفرون كما صرح به الرازي وذكره العلامة الشريف
في أول شرح الخواص انتهى وقال الدواني قبل هذا ومنهم من نسب إلى الكثرة فقال هو
جسم لا كالأجسام وله حد يزلا كالأجسام ونسبة إلى غير ليس كنسبة الأجسام إلى
أحداؤها وهكذا ينتفي خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى إلا اسم الجسم وهو لا
لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسمية وأكثر الجمعية هم الظاهرون المنتهون لظاهر
الكتاب والسنة انتهى أقول قد مر في وجه الرؤية ما فيه كفاية لتعقب هذا المقام
لمن آمن وانصف فان التحقيق عقل لا وقت ولا وكشفها هو أن الحق مغزى من الصورة مع
جواز تجليه في أي صورة شاء فكل ما ورد في ظاهر الكتاب والسنة إنما هو بيان
لمراتب التجليات التي لا تنافي عظيمة الحق سبحانه وكلامه وقد سدس لأن الصورة من
لوازم ذاته تعالى وهذا ماثار الشبهة ومرة الأقدام فمن وفق للجمع بين التنزيه ليس كنه
شيء مع الإيمان بالتجلى في ما يشاء الحق من الصورة فقد وفق السكالك الإيمان ومن وقع في
أحد الطرفين فهو على نصف الأمر بشرطه والله أعلم هذا ومن المقر في لغة أن من
ثنى الصانع أو اعتقد حدوده أو قدم العالم أو نفي ما هو ثابت للقديم اجساما كاصل
العلم مطلقا أو بالجزئيات أو أثبت له ما هو منفي عنه اجساما كاللون أو الاتصال بزمان
والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التمهيد في الجسمية أو الجاهلية أن زعم
واحد من هذه كفر والافلا لأن الأصح أن لازم المذهب ليس بذهب ونور عبيد
بما لا يجدى وظاهر كلامهم هنا لاكتفاء بالاجماع وإن لم يعمل من الدين بالضرورة
والوجه أنه لا بد من التقيده أيضا ومن ثمة قبل أخذ من حديث الجاهلية بغض
لحوالهم وبالله في حق العالم لأنهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه
والكمال المطلق إلى هنا كلامه أقول ولا يخفى أن اعتقاد الكمال متفرق بين العوام
والخواص من الجمعية كغيرهم قائم بمعتقدون أنه واجب الوجود منه فجميع
صفات الكمال منه من جميع صفات القص اجمالا وإنما الخلاف بما هو كمال أو غير
منه فلا والله أعلم أو نفي الرسل أو كذب رسول أو حلال محرم بالاجماع وعلم نحر به من
الدين بالضرورة ولم يجز أن يخفى عليه أو عكسه أو نفي وجوب جمع عليه ذلك أو نفي
كفر أو ما لا يعرفه إلا خواص وما منكره أو شبهة أو نفي نسبة قاضي البطلان أو شبهة
عن العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر بجمعه لأنه ليس فيه كذب قال شيخ ابن
حجر الهيتمي في التمهيد تنبيه من أفراد قوتنا أولئك في الخ بيان فروع من الذي زعمه قوم
فأنه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده قال وبما تنفر لم خطأ من كبر المتألمين
بإسلام فروع لا ما وان اعتقاد بطلان هذا القول لكثرة وان وردت به أحاديث وتبادر
من آيات أوها المخالفون بما لا ينفع غير ضروري وان فرض أنه يجمع عليه ما إلى هنا

كلامه والفضل المكفر ما تضمنه استهزاء مصرحاً بالدين أو بجهوده كالتقاء مصنف
 بقاذورة أو بجهوده ثم أو شمس أو غفل أو قال الشيخ ابن حجر في التفتة وزعم
 الجويني أن الفعل بمجرد لا يكون ~~مستقراً~~ ارتداده ثم إن دللت قرينة قطعية على عدم
 دلالة الفعل على الاستخفاف كان كان الالتقاء غشياً أخذ كافر بالسجود من أسير
 في دار الحرب بحضورهم فلا ~~مكفر~~ ثم قال تبسبه وقع في متن المواظف وتبعه السيد
 في شرحه ما حصل أن نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبي صلى الله
 تعالى عليه ولم يكفر إجماعاً ثم وجه كونه كفراً بأنه يدل على عدم التصديق بظاهره ونحن
 نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة
 الإيمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سيدل التعظيم واعتقاد الألوهية بل يسجد لها
 وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى حكم الكفر
 عليه في الظاهر ثم قال ما حاصله أيضاً أنه لا يلزم على نفسه بالكفر بأنه عدم تصديق
 الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكثير من ليس الغيار مختاراً لأنه لم يصدق في الكل
 وذلك لأننا علمنا الشيء الظني السادر عنه باختباره سلامة على الكفر أي بناء ههنا
 على أن ذلك ليس ردة فحاشا عليه بأنه كافر غير مصدق حتى لو علم أنه شدة للاعتقاد
 بحقيقة الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما ترى سجود الشمس انتهى وهو مذهب على
 ما اعتقده أقلاً أن الإيمان التصديق فقط ثم حكينا من طائفة أنه التصديق مع التكلمين
 فعلى الأول النقص ما ذكرناه أنه لا ~~مكفر~~ نحو السجود للشمس بما رتب من الشارح
 أن نحو عدم السجود لغير الله ليس داخل في حقيقة الإيمان والحاصل أن الإيمان
 على هذه الطريقة التي هي طريقة المتكلمين له حثيثان النجاة في الاستحالة وشرطها
 التصديق فقط وأجراء أحكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود
 لغير الله وروى المحقق بقاذورة وغير ذلك من الصور التي حكم الفقهاء بأنها كفر
 فالنطق غير داخل في حقيقة الإيمان وإنما هو شرط لأجراء الأحكام الدنيوية ومن
 جعل شرطاً لم يرد أنه ركن حقيقي والالم فقط عند المجزؤا لا كراه بل أنه دال على الحقيقة
 التي هي التصديق ألا يصح من الإطلاع عليها وعما يدل على أنه ليس شرطاً ولا شرطاً
 الأخبار العديدة يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان قيسل يلزم
 أن لا يمتنع النطق في الإيمان وهو خلاف الإجماع على أنه معتبر وإنما الخلاف في أنه شرط
 أو شرط واجب بان الغزالي منع الإجماع وحكم بكونه مؤناً وإن الامتناع عن النطق
 كالمعصية التي تجتمع الإيمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينطروا الأخذ بالدوى
 بقضية الإجماع أن من ترك النطق اختياراً لم يرد في النار سواء قلنا أنه شرط وهو
 واضح أو شرط لأن باتفاقه تنفي الماهية لكن أشار به ضمهم إلى أن هذا مذهب الفقهاء
 والاول مذهب المتكلمين وبؤيد قول حافظ الدين القسبي كون النطق شرطاً لأجراء

الاستكلام لأهنة الايمان بين المبدوء به وهذا أصح الروايتين عند الاشعري وعليه
 المتأخري انتهى ولا يشك عليه أنه شرط أو شرط لما زعمناه من الاتفاق مذهب
 المتكلمين والفقهاء متأقل ذلك فانه مهم لأهم منه انتهى وقال في الفتح المبين في شرح
 الاربعين في شرح حديث جبرائيل وأما ما وقع في شرح مسلم المصنف يعني النووي
 من نقله اتفاق أهل السنة من الهنئين والفقهاء والمتكلمين على أن من آمن بخلقه
 ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا في النار فمعرضه بأنه لا إجماع على ذلك وإن
 لكل من الأئمة الاربعة قولاً أنه مؤمن عاص بترك التلذذ بل الذي عليه جهود
 الإشاعة وقبوع بعض محقق الحنفية كما قال المحدث السكالي بن الهمام وغيره أن الاقرار
 باللسان انما هو شرط لاجراء أحكام الدنيا لحسب انتهى ومنه يظهر أن الاعتقاد
 عن النووي بما نقله عن بعضهم في الصفة بأن هذا مذهب الفقهاء لا يتم به
 إذا كان لكل من الاربعة قول بأن تارك التلذذ مع تحقق التلذذ العاين عليه
 مؤمن عاص فأين إجماع الفقهاء قال العلامة أبو محمد محمود بن أحمد البزنجي الحنفي
 رحمه الله في شرح البضاري أن الاقرار باللسان هل هو ركن الايمان أم شرط له من
 اجراء الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى أن من صدق الرسول صلى الله عليه
 وسلم في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فبما بينه وبين الله تعالى وإن لم
 يقتر بلسانه وقال حافظ الدين البزنجي وهو المروى عن أبي حنيفة رحمه الله
 مذهب الاشعري في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور المتريدي وقال بعضهم
 هو ركن لكنه ليس بأصل له كالتصديق بل هو ركن زائد وهو ذات قطاعة الاكرام
 والمجتهز قال غير الاسلام أن كونه ركناً زائداً مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لاجراء
 الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه نصريح بأن كون الاقرار باللسان شرطاً
 لاجراء الاحكام هو المروى عن أبي حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان كذلك
 لم يتحقق الإجماع الذي ادعاه النووي من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتداد
 بالذكور على أن معنى كونه ركناً كان كذا ذكره في الصفة وربما يؤيد قول من قال
 انه ركن زائد كذا النزاع لمعناي وحيد لا يبقى أقول النووي من عند الله عليه الصلاة
 عن الإجماع والله أعلم ثم نقول قال في شرح المقاصد من خلاف بما راى ذلك را
 وترك التكلم له في وجهه الأباء إذا لم يبركاً من مؤمن وفاته والمستر على عدم
 الاقرار مع المطالبة كذا وفاته انتهى وقال المحدث ابن الهمام في المسيرة وانعق
 الناقلون بعد اعتبار الاقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه من طوابق به أن به
 فان طوابق ولم يقر فهو أي كفه عن الاقرار كفره انتهى واهل ان التصديق
 القاطع لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان التابع لا لم يصدق دعوى انتهى صلى الله عليه
 وسلم وكل من قام به الاذعان اذا طوابق بهامة التويعيد لا يتصاف فاذا اختلف

دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا ذهان عند هؤلاء كل عالم باصدق النبي أولا واذا
 اتقى الاذعان اتقى التصديق لانه تابع للاذعان الى ههنا من قصد السبيل المقصد
 الظاهر في أن الخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا يجهور المتكلمين والفقهاء
 على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات
 الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضل بعضهم بعضا
 وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الآن الاسلام يحكمهم ويجمعهم فهذا
 مذهبهم وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرذ شهادة أحد من
 أهل الأهواء الا الخطائية فانهم يعتقدون حل الحكاذب وحكي الحاكم صاحب
 المختصر في كتاب المتقى عن أبي حنيفة أنه قال لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي
 أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الصكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسن
 نجاء ورافد كروا الاصحاب في أمور سيانك تصليها فعارضه به فبنا بالمثل
 فكفروهم في أمور أخرى استطاع عليها وقد كره المجسمة مخالفة وهم من أصحابنا ومن
 المعتزلة وقال الاستاذ أبو اسحق كل مخالف يكفر فانكفرهم ولا فدلنا على
 ما هو المختار عندنا وهو أن لم يكفر أحد من أهل القبلة ان المسائل التي اختلف
 فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو وجد الفعل العبد أو غير متعين ولا يجهل
 ونحوها ككونه حريثا أولا لم يثبت النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الخلفاء من
 حكمكم باسلامه فيها ولا العصاية ولا التابعون فعمل أن صحة دين الاسلام لا يتوقف
 على معرفة الحق في تلك المسائل فان الخطأ فيها ليس قادح في حقيقة الاسلام اذ لو
 توقف عليها وكان الخطأ قادح في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم
 فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا فان قيل لعله
 عليه السلام عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنهم المذالك كما لم يبحث
 عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق
 الجمله بأنه عالم قادر فكذلك الحال في تلك المسائل فلما ما ذكرتموه مكابرة لان الاعراب
 الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بأنه عالم بالعلم أو بالذات وأنه عارف
 في الدار الآخرة وأنه ليس يحسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها
 وأنه وجد لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مبالغ فساد بالضرورة وأما العلم
 والقدره فهما بما يتوقف عليه ثبوت ثبوته لتوقف دلالة المجيزة عليهم ما فكان الاعتراف
 والعلم بها أي بالثبوت دلالة العلم بها ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهم ما قال الامام
 الرازي الاصول التي تتوقف عليها صحة توبة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يصدق
 بأصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل يستأوى أو أي زهرا سادته بعد ان لم تكن ثم رأى
 عنقه وعذب قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء

وسحق النفس الى جميع تلك الحيات فانه يضطر الى العلم بأن محمده فاعل مختار
 لا بد له من العلم بالحكم على علم فاعله واشتياؤه ضرورية ودلالة المجردة على صدق
 المدعى ضرورية أيضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت
 ان اصول الاسلام جليلة وأن أدلتها بجملة واضحة فلذلك لم يبعث عنها بخلاف المسائل
 التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها
 مما ورد في الكتاب والسنة ما يقتضيه البطل معارضها بما يصحح الحق فيها وكل واحد
 منهم ما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يكتفون بجمعها بما يتوقف عليه
 صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ونذر كالأثر ما كثر به
 بعض أهل القبلة ولعنهم عنها على سبيل التمهيل وفيه أبحاث الأول كثر المعرفة
 في أمور الأول في الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائما به هذه الصفات
 الكسائية التي هي العلم والقُدرة والحياة ونظائرهما فكم من كفر من رافضاه
 بما جاهر بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله من جميع الوجوه كمن لم يكن ليس
 أحسن من أهل القبلة فيجهل كذلك فانهم على اختلاف مذاهبيهم اعترفوا بأنه قد أتى
 عالم قادر خالق السموات والأرض والجهل من بعض الوجوه لا يضركم والالزم تكفير
 المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بما حصل
 الصفات قادرا على الايمان لكفر بعض الاشاعرة به منهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها
 وكذا الحال في معتزلة البصرة ورشداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثانی من تلك
 الامور انكارهم ايها الله لفعل العبد وأنه **فردا** أما أولا فلا نسبهم جعلوه غير قادر
 على فعل العبد اتعا على عينه **ككالباقية** واتعا على مثله كالبلقي **وأتباعه** واتعا على
 القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو ثابت التبرك
 كما هو مذهب الجوس حيث أتوا له شريكا لا يقدر أحدهما على مقدره الآخر
 واتعا فانما فلا جماع المزمع من الامة على التضريح والابتغال الى الله في أن يرزقهم
 الايمان ويحبهم من **الله** وكفر وعبره **مكرونة** لانهم يقولون قد فعل الله من القاطف
 ما أمكن لوجوبه عليه وأما نكس الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد فالله
 فلا فائدة في ذلك الابتغال الجمع عليه قلنا الجوس لم يكروا بقرآنهم **م** ان الله لا يدر
 على فعل الشيطان بل **مكثروا** والغير وهو فوا **م** بها هي تدورات الله وهجره
 من دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملأحة وأيضا حرق الاجماع
م مطلقا ليس بكفر بل حرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم انما
 أن حرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك المشرق ليس مذهبه **م** بل يحسنه انه لازم
 ومن يلزمه الكفر ولا يعلمه لم قلتم انه كافر الثالث قواهم بخلاف السران وفي الحديث
 الصحيح من قال القرآن شائق فهو كافر قلنا آحاد لا تقيدها **م** والمراد بالملوك هو

الخلق أى المقتضى يقال خلق الأفلاك واختلقه وقطعه أى اقترعه وهو كافر بلا خلاف
 والتزام فى كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الائمة على أن
 ما شاء الله كان وعالم يشاء لم يكن وقد ورد فى الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يفتنون
 أنه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الإجماع على تقليد ثبوته
 نمنع من مخالفته كافر كما عرفت الخامس قولهم المفسد ومشي أى ثابت منقذر
 فى الأزل فإنه نصريح بذهب أهل الهوى سيما نقضا لإحوال الذين كانوا قبله لئلا
 حاشم لأن ذاته عندهم وجوده يعنى أنه تافى لإحوال يلزمهم القول بأن ذات الشيء
 عين وجوده فإذا كانت الخواص عندهم حاصلة فى الأزل بلا فاعل كانت وجود ذاتها
 كذلك فذواتها لم تكن حيث قد وجوده قد يمتنع من غير استناد إلى فاعل أصلا وهذا
 استنوع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة إلى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم
 الزام للكفر عابهم بما ذهبوا إليه والزام غير الالتزام والزموم غير القول به كما عرفت
 السادس إنكارهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كافر لأنه قال تعالى بل هم
 باثنا عشرهم كانوا قائلنا الملائكة حقيقة فى الالتقاء والوصول إلى محاسة الشيء وذلك محال
 فى حقيقته تعالى فذهب إلى أنه فى الآخرة يجاز فاعل المراد به لقاء ثواب الله لأرويته فأن
 المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول إلى دار الثواب الثانى من تلك الأبحاث تكفير
 المعتزلة الأصحاب بامور الأقل إنكار كون المفسد فاعلا لقوله لا ينجى من الله شيئا
 الصانع المطر يطعمه فليس الثابت على الله المفسد ولا يجاز مذهب المعتزلة أن لا يجاز
 استناد الحوادث إلى الله فيها أى الطريق إلى احتياج العالم فى حدوثه إلى الفاعل
 هو قياس على حاجة أفعالنا فى حدوثها أيضا فإذا لم يخرج فى حدوثها إلى العالم يمكن
 القياس فالقول به ستة أبواب اثبت صانع العالم وهو كافر قلنا ليس الطريق
 إلى احتياج العالم فى حدوثه إلى الصانع منه صرا فى القياس المذكور إذ قد تقدم لنا
 فى اثبات الصانع وجوده خمسة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس الثانى من تلك الأمور
 نسبة فعل العبد إلى الله تعالى لأنه يلزمه كونه فاعلا للقيام بخازية نبتة أظهار المجهزة
 على يد الكاذب إذ غايته أنه فعل قبيح وقد جوزتم حدوثه عنه تعالى فلا يبقى للمجهزة
 دلالة على صدق النبي عليه السلام وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه فرفع الوثوق
 من كلامه فى وعده ووعدده وفيه إبطال الشرائع بالكلية قلنا قد أجبتنا عنه بما مر من
 أنه لا يقيع بالنسبة إليه تعالى بل الأفعال كلها يحسن حدوثها عنه ومن أن أظهر
 المجهزة على يد الكاذب وإن كان ممكنا حدوثه عنه عقلا إلا أنه معلوم اتصافه عادة
 كسائر العادات إلى آخر ما مر فى البحث من كيفية دلالة المجهزة الثالث اثبات
 الصفات قول بقدماء متعددة وقد كثر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة
 والسبعة قلنا قدم رجوايه فى بحث القدم وأشهر إليه فى مباحث الصفات الرابع

وسر الشخص الى جميع تلك الحيات فانه يضطر الى العلم بأن محمده فاعل مختار
لأن دلالة الفعل الحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المجهولة على صدق
المدعى ضرورية أيضا وإذا عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرموز فثبت
أن أصول الاسلام جليلة وأن أدلتها بجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل
التي اختلف فيها فانها في الظهور وبالدلائل استمثل تلك الأصول بل أكثرها
بما ورد في الكتاب والسنة ما يفضله البطل معارضها بما يخفى به الحق فيها وكل واحد
منهم ما يدعى أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا بد من جعلها مما يخفى عليه
صفة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكثير اذ فيه خطر عظيم وإن ذكر الان ما كثر به
بعض أهل القبلة وإنقص منها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث الأول كثرت المعرفة
في أمور الأول في الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات
الكاملة التي هي العلم والقدر والحياة ونظائرها فذكره أي منه رانصافه
بما جاهل بالحق والجاهل بالحق كافر قلنا الجاهل بالحق من جميع الوجوه كهر لئلي ليس
أسد من أهل القبلة فيجوز كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنهم أزل
عالم قادر خالق السموات والأرض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والالزام تكبير
المعرفة والاشاعة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بمناصبيل
الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة ببعضهم فيما اختلفوا فيه من مناصبها
وكذا الحال في معتزلة البصرة وبسداد فانهم اختلفوا أيضا فيها الثاني من تلك
الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وأنه ~~فرضا~~ فترأنا أولا فلا نسبهم بعلوه غير قادر
على فعل العبد اتماما على عينه كالحبائية واما على مثله كالطبي وتابعه واما على
القيح مطلقا كالنظام ومتابعه وبعثوا العبد قادرا على فعله واثبات الشريك
كما هو مذهب الجوس حيث أثبتوا له شركا لا يقدروا حسدهما على مقدور الاخر
واما ما نيا فلا يجتمع المذهب من الامة على التضريح والابتهال الى الله في أن يرزقهم
الايمان ويحببهم عن ~~الكفر~~ وهم يشكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من القطف
ما أمكن لوجوبه عليه واما انفس الايمان فليس من فضل بل من فعل الابد كالعلم
فلا فائدة في ذلك الا بتم الالجمع عليه قلنا الجوس لم يكروا بقرائه سم ان فعله لا يقدروا
على فعل الشيطان بل ~~كشروا~~ والكفرة وهو قواهم بمناهجهم ضد ورات الله وجره
من دفع الشيطانات واحتياجه في دفعه الى الامة بما لا يلائم وأيضاً حرق الاجماع
مطلقا ليس بكفر بل حرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم انما
أن حرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الطريق ليس مذهبهم بل نفيه انه لازم
ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلاف القرآن وفي الحديث
الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد لا تفيده علماء أو المراد بالخلق هو

المخلوق أى المقتضى يقال خلق الأفلاك واختلقه وتخلقه أى افترأ وهو كفر بلا خلاف
 والتزاع فى كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الائمة على أن
 ما شاء الله كان وعالم بشا لم يكن وقد ورد فى الحديث أيضا وهم يشكرونه حيث يشقون
 أنه قديم يشاؤه لا يكون وقد لا يشاؤه يكون قلنا نفع الإجماع على تقليد ثبوته
 نفع ~~كون مخالفه~~ كافرا كما عرفت انما من قولهم المفسد ومشيء أى ثابت منقزر
 فى الازل فانه نصريح بذهب أهل الهوى سيما اتفاق الاحوال الذين كانوا قبله
 هاشم لأن ذاته عندهم وجوده يعنى انه تافى الاحوال يلزم عليهم القول بان ذات الشيء
 عين وجوده فاذا كانت الثوابت عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجود ذاتها
 كذلك فذواتها مكثت حينئذ وجوده قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا
 اشنع من القول بوجود الهوى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم
 الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت
 السادس انكارهم الرقبة وقد دل القرآن على أن منكرها كفر لانه قال تعالى بل هم
 بلقاء ربهم كانوا قلنا الماتمة حقة فى الالتقاء والوصول الى حاسة الشيء وذلك محال
 فى حقه تعالى فتمين أنه فى الآية يجاز فاعل المراد به اقسام ثواب الله لا رؤيته فان
 المفسرين كاهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابعاث تكفى
 المعتزلة الاصحاب بما ورد الاولى انكار كون العبد فاعلا تعبداً لا بمعنى ان يكون له
 الصانع اذماراً بل هو بمنزلة المصانع على الخلق المقتضى لا يجازهم استناداً لقائلنا
 استناد الحوادث لا الى محدثها أى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل
 هو قياس على حجية أفعالنا فى حدوثها البنا فاذ لم تتج فى حدوثها اليه لم يمكن
 القياس فالقول به استدلالاً بان الصانع العالم وهو ~~كفر~~ قلنا ليس الطريق
 الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منه خبر الى القياس المذكور اذ قد تقدم اننا
 فى اثبات الصانع وجوده ضرورة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور
 نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا لا بائع جازحاً بل انما هو سائر المجهز
 على يد الكاذب اذ غاية انه فعل قبيح وقد جوزتم صدور عنه تعالى فلا يبقى للمجهز
 دلالة على صدق النبي عليه السلام وجاز أيضاً الكذب عليه سبحانه غير نفع الوفاق
 من كلامه فى رده وهو عيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد أجبتا عنه بما مر من
 أنه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن أن اظهارة
 المجهز على يد الكاذب وان كان ممكناً صدر عنه عقلاً الا أنه مع لوم اتصافه عادة
 كسائر الماعديات الى آخر ما مر فى البحث من كيفية دلالة المجهز الثالث اثبات
 الصفات قولاً بقدما متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدما ثلاثة فكيف الستة
 ا والسبعة فلناقد ترجوا به فى بحث القدم وأشيع اليه فى مباحث الصفات الرابع

قوله المشرق القديم فإنه يقتضى عدم كون المجموع قرأنا ندونه قطعاً اذ هو مركب
 مما لا يتشعب في الوجود بل بعدم التقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشغلة
 الازام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت
 وما يتكلم به حروف واصوات آخرها نسمعه ليس كلام الله فقد لم نسمعكم الاكثراً أيضاً ولا مغزى
 لكم الا أن تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا
 الكفر فنقول نحن مشغلة فلا يلزمنا أيضاً الثالث من ابحاث التكفير قد كفر الجحمة
 لوجوده الاول أن تشبيهه بهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل به باق من بعض
 الوجود لا يضر الثاني انه عايد لغير الله فيكون كافراً كما بد الصم قلنا ليس الجسم عايداً
 لغير الله بل هو المعتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به
 الشرع على تأويل ولم يؤت به فلا يلزم كفره بخلاف عايد الصم فإنه عايد له لا الله حقيقة
 الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لامهم جعلوا
 غير الله الها فلم يشرعوا هؤلاء الجحمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الهى وغير الله
 الها قلنا ما ذكرتم عنوع والم تندم ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم
 يحصل تغير الله الها حتى يكون مشركاً الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض
 والنوادر بوجوه الاقل ان القدح في أكبر العصابة الذين شهد لهم القرآن
 والاحاديث الصريحة بالتزكية والايان تكذيب القرآن والرسول عليه السلام
 حيث أتى عليهم ومنه هم فيكون كفراً قلنا لا نشاء عليهم خاصة أى تشاء في القرآن
 على واحد من العصابة مخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قد حوافيه ليس داخل
 في الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا بدون
 قدحهم تكذيباً للقرآن وأما الاساءات الواردة فتزكية بعض معين من العصابة
 والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاتحاد فلا يكفر المسلم بانكارها أو تقول ذلك الثناء
 عليهم وثلاث الشهادة مقيدة بشرط سلامة العقيدة ولم يوجد عندهم فلا يلزم
 تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء العصابة
 وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كفراً لنا هؤلاء أى من كفر
 جماعة مخصوصة من العصابة لا يسلون كونهم من أكابر العصابة وعظمائهم فلا يلزم
 كفره الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من قال لاشية المسلم يا ذر فخذ بها أى بالكفر
 أحدهما قلنا اتحاد وقد اجتمعت الامة على أن اسكار الاتحاد ليس كفراً ومع ذلك
 نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن المسلم أنه يهودى أو نصرانى أو مالئياً ذم
 لم يكن ذلك كفراً بالاجماع واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة مرافق لخلط الشيعى
 الاشعى والفتنة كما ذكرنا إذا فتننا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب
 الكفر قطعاً كالعقائد الرجعية الى وجود الله غير الله سبحانه الى حلوله في بعض انتماس

الناس أو إلى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو إلى ذمّه واستغفاه أو إلى استباحة
 المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواضع التي استجبت المستقلة على ثلثي
 الصفات القديمة التي أثبتها الأشاعرة بأن القول بالقدماء المتعددة كفر إجماعاً
 والنصارى إنما كفروا إلى ابتناع ذاته تعالى صفات أي أوصاف ثلاثة قديمة معوها
 أفعالهم وهي بمعنى الأصول واحدة أقنوم قال الجوهري وأحسبها رومية هي العلم
 والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم
 بالحكمة وقد وقع في بعض النسخ القدوس قبل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من
 أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما إذا ضم إليها
 التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء والبدو وغيرهما
 والجواب أنهم أي النصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوها أي الأفعال المذكورة ذوات
 لا صفات وإن تنحاشوا عن التسمية بالذوات وسماه صفات فانهم قالوا باتتقال أقنوم
 العلم وهو الكلمة إلى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتاً وأثبت
 المعتزلة من الذوات القديمة هو الكفر إجماعاً دون إثبات الصفات القديمة في ذات
 واحدة وأيضا إنما كفروا هم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة
 لأنبائهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبهم وما من إل إلا إله واحد فن أثبت صفات
 متعددة لآله واحد لا يكون كفراً من شرح المواضع التي استجبت المستقلة على ثلثي
 اتفقوا سنة أربعين وسبعة اجتمع فيكم نسبي فساألني عن الدليل على كون
 نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الأنبياء منذ كرت من النقل ما يدل على ذلك
 فطلب مني دليلاً عقلياً فلم يحضرني في ذلك الوقت شيء فقال النبوة حكمة والحكمة إما
 عملية أو علمية أو جامعة بينهما وحكمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على
 تكاليف شاقة وأعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها
 على التجرد والروحانيات والصفوة المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما
 فالأولى بعده إن كانت حكمته عملية فهو موسى وإن كانت عليه فهو عيسى
 وإن كانت جامعة بينهما فهو محمد وقد انقضت عليه النبوة بالضرورة انتهى
 والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه أن هذا لا يمنع من أن يجهل شيء يقرر شريعة
 من قبله فلا يبعد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء عليهم السلام والمراد هو
 هذا من خط الشيخ إبراهيم الوديعي وأما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لأن النبي
 عليه السلام قال شريعتي نُسخت كل شريعة والتسليم بالتسوية لا يجوز ولأن النبي
 عليه السلام كان ينظر الوحي في الوقائع ولو جاز العمل بالشرع السابق لعله به وهذا
 لما رأى عمر رضي الله عنه يتطرق في التوراة اجترت وجرته غضباً وقال أمتي وكون
 أنتم كآمتي وكنتم اليهود والنصارى واقع لو كان ابن عمر أن حيا لم يسمع إلا اتباعي من

بعد انقضاء تلك المراتب في معنى القوة تلتها القوة معناه المتعارف عند
 الفيلسوفين هو يمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سائر المجرى بالقصد
 وهي القوة التي بها يتمكن الحي من الفعل وترتيبها لا رادة والى لافها ابعاد هو كونه
 بحيث لا يتعدى به مديته ثم فاسد حمل في كون الشيء مطلقا سبوا ما كان أو غير
 بهذه الحيلولة ثم نقل من القدرة الى لافها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو ان يكون محصورا
 مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى المحصول من شرح هداية الحكيم الحكمة لمواجه
 زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب) اما
 القائلون بنظام النمل فيقولون بالجنة والنار وما ورد به الشرع من التفاصيل لكن
 في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واتما
 الاكثرون فيصنعون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك ان القوة البشرية
 سواء جعلت ازلية كما هو رأى افلاطون أولا كما هو رأى ارسطو هي ابدية عندهم
 لا تنفج بخراب البدن بل تبقى ملتزمة بكمالها من جهة ما يادوا كمالها وذلك سعادتها
 ورواها وجنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او سالتا بنفسه في تفاوت
 وتساوت الانتقادات والاشقاوتهم او حلقها وتغيراتها على ما لها من اختلاف التفاصيل
 وانما لم يتنبه لذلك في هذا العالم لاسيما في تدبير البدن وانما سها في كدورات
 عالم العلية لما من العلائق والحوادث الزائلة بذرة البدن ما ورد في ان الشرع
 من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعات نهى عن تجاوزات وهارث
 عن تفاصيل اسوالات السعادة والشقاوة واختلاف اسوالات اللذات والالام
 والتدرج مما لها من درجات السعادة فان الشقاوة السردية انما
 هي الجهل الماركب الرابع والشرارة المضادة للملكية الفاضلة لا لالجهل البسيط
 والاشقاق الخالية عن غايق الفضل والشرارة فان شقاوتها متطوعة بل وبالاعتقادي
 الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان قوا كمال النفس يكون اقلاما ممدى كنفان
 قريظة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهي امارات او غيرة
 راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما بحسب القوة النظرية والعلمية فتسمى
 فلاذ بحسب نقصان القريظة في القوتين عاقبة وغير مبرور به الموت ولا ذاب بيه
 اصلا والذي يربب مضاد راسخ في القوة النظرية لتجهل الماركب الذى صار ضرورة
 للنفس غير مفارقة عن افقها بمرور ايضا اذكى عذابه دائم واتما الثلاثة الباقية اسمى
 النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمتأدوا والعلوية الراسخة وغير الراسخة
 كالاخلاق والملايكات الدينية المستحكمة وغير المستحكمة فنقول بمبدأ الموت امدوم
 رسوخها اولئك كونهما هيأت مستفادة من الافعال والامراض فنقول بمرورها انما
 مختلف في شدة الرذالة وضعها وفي سرعة الرذال وبطائه فيصنف العذاب بها في اللحم

والكيفية بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا قائما لا كسابها
ما يضاف الى الكمال اولاشتمالها بما يصفها عن اكتساب الكمال اولاشتمالها في افتناء
الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم وأما النفوس السليمة الخالصة من الكمال
وهي باقية ومن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة
تليق بها غير تالفة بما يأتى به الاشياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى أنها لا تجوز
أن تكون معطلة عن الادراك فلا بد أن تتلقى بأجسام أخرى لما انهم لا تدرك الا بالآلات
الجسمانية وحينئذ اما أن تصير مباديه صورها أو تكون نفوسها وهذا هو القول
بالثاني وأما أن تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والمفاري من أنها تتعلق
بأجرام أو بغيرها لا على أن تكون نفوسها مبدرة لا ورها بل على أن تتسلسلها
لا مكان التحصيل ثم تحقيق الصور التي كانت مع مقدمة عند هابى وسمها قد شاهد
التغيرات الخروية على حسب ما تتغيرها طالوا ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من
الحوادث والادخنة من غير أن يتأثر من اجابة قضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكام
وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والنواب والعقاب المحسوسين فلم يذكروها غاية الانكار
بل جعلوها من الممكّن لا على وجه إعادة المعدم وجوزوا حل الآيات الواردة فيها
على غايتها وصرحوا بأن ذلك ليس شاذا فلا اصول الحكيمية والقواعد الفلسفية
ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لأن التبشير والتدبير انفعالا هو في أمر نظام
المعاش وصلاح المعاد ثم الإبقاء بذلك التبشير والادب والشواب المطيع وعقاب المعاصي
تأكيدهم لأن موجب لا زبداد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الأكثرين وان كان
ضررا في حق المصذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر فليس بمغزلة قطع
العدو ولا صلاح البدن (من شرح المقاصد في الفصل الثاني من المقصد السادس
في السمعات) قال الفاضل المحرري في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بمدا ما ورد
أدلة المنكرين لاعادة المعدم وأجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بأننا نرى
بالاعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع عوارضه وأجزائه بحيث يقطع كل من
يراه بأنه هو ذلك الشيء كما يقال أعاد كذا أي تلك الظروف بتأليفها وهياتها ولا
بغير كون هذا المعاد في زمان وذلك ابتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس
الاول أو مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى
في إعادة المعدم اختلف العقلاء في أن الشيء اذا عدم وفي هل يمكن أعادته بعينه مرة
أخرى أم لا أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال وهو قول أبي حنيفة البصري
وجهود الطوارق ومأجلة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على أن أعادة المعدم ممكنة الا
أنهم فزعوا هذه المسئلة الى مذهبهم وذلك لان عندهم المعدم شئ فأنشئ اذا عدم لم
تبادل ذاته الفهمية بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حاتية

العدم والوجود لا جرم قالوا إعادة المعدوم جائزة وأما أصحابنا فأنهم يقولون الشيء
إذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيها محضاً وعدمه ما صرحوا لم يبق له حال لعدم هوية
ولانحصورية ثم أنهم مع هذا المذهب قالوا أنه لا يمنع في قدرة الله تعالى إعادة بيته
وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء إلا أصحابنا والذي يدل على صحة هذا
القول أن الشيء إذا صار معدوماً فإنه بعد عدمه بقي جائز الوجود واقعه تعالى قادر
على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على إعادة ما به بعد عدمه
وانما قلنا أنه بعد عدمه بقي جائز الوجود لأنه قبل عدمه كان جائز الوجود له أنه وهذا
الجواز إما أن يكون من لوازم حقيقة ذاته وإما أن يكون من عوارض حقيقته فإن
كان من لوازم حقيقته وجب أن لا يزول وإن كان من عوارض حقيقته كانت
الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام إلى جواز الجواز ولا يسلل
إلى ينتهي بالأثرة إلى جوازه من لوازم الحقيقة وهذا ينبغي حمله على الجواز
سائق الوجود والعدم فثبت بهذا أن الجواز حاصل أبداً وأنه تعالى قادر على كل
الجائزات فقد تقدم أنبأه ويلزم من مجموع الأمرين كونه تعالى قادراً على عدمه
المعدوم (من الأربعمائة) لا نام الزاوي رحمه الله) واعلم أن نقد كتمان مطالب من
العداد أربعة أولها كيفية تعريب العالم الأصغر وهو الإنسان والثاني كيفية عارنه
بعد تعريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تعريب الإنسان له
وقد بينا بالادلة العقلية جوازه وإنما الوقوع فلا يهمل من أربعمائة من مرار
قال الله تعالى في صفة الأرض يوم تبدل الأرض غير الأرض وأما الجاهل قد رز
أحواله في آيات أحدها قوله تعالى وحملت الأرض والجبال فدكته داحية واحدة
وثانيها قوله تعالى إذا رجفت الأرض رجاً ورجعت الجبال رجاً وثالثها قوله تعالى
كألهن المنقوش ورابعها وسيرت الجبال فكانت سراباً وأما البحار فقال في صفة
والبصر المسجود وإذا البحار فجرت وأما السموات فذكر صفاتها في آيات أحدها يوم
تشق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً وثانيها إذا السماء انشطرت إذا
انشقت وثالثها وقفت السماء فكانت أبواباً ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء
كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر إذا الشمس كورت وإذا نجوم اندثرت
وقال تعالى وجعل الشمس والقمر بقول الإنسان يومئذ ابداً وأما المطلب الرابع
فهو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الأكبر بعد تعريبه وعلمنا أنه تعالى في هذه المسئلة هو
أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكمالات تدور على جميع المحطات بكونه تعالى قادراً
على خلق الجنة والنار وعلى إيصال مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمطيعين
وأما تفاصيل تلك الأحوال فلا يمكن معرفتها إلا من لقوا الله تعالى وحديثه وقيل بعض
الناس عن سقراط أنه قال سبب قيام القيامة أن الأرض موصوفة على الأحوال

على الهواء والهواء على النار والهواء والنار يساعدان بالطبع فيسبب المدافعة
الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض
يرداد يوما فوما فاذ ابلغ الغاية حصل الغليان في البصار وتساعد الاجرة العظيمة
المسماة منب الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الاجرة المتساعدة من
تحت يجتمعان ويسيران مع مؤثرات في السموات فتصير الافلاك كالبحار المتسارعة
ويصعب الكل ويكون له الهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بظلمات
هذا العالم الجسماني بقيت هنا فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة المتسارعة المحرقة
وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب اهل النار وفي هذه المسئلة نسوي ما ذكرناه
من عذاب محمية ولكن كيف هذا القدر (من الاربعين في آخر مسئلة المعاد) فهو وسلكه
منكرين امر حشر جسماني راد اثبات امره ماد اثبات معاد روحاني كره انه
وروحاني زدايشان عبارات ان مفارقت نفس ازديت خود واتصال او بعالم عقلي ك
عالم مجرد اتند وسعادت وشقاوت نفس است در انجاء بنضائل ورتائل نفسانيه بعض
در تار و يل كلام ايشان گفته اند پوشيده نمائند كه في اين بعض از سخنان حشر اجساد را
من في برقي نبوت و ~~مذهب~~ انبيايست كه ايشان بقياس فاسد و ظن كاسد
بشمارند كه حشر اجساد محالست و بعض نبياد حشر ارواح است و اكر بعض
از عبارات انبياء عليهم السلام من على حشر اجساد است براي تفهيم هوامست
بنايجه اهل حق بيهان صحيح ميدهند كه حق تعالى از محالست جسمانيه مبرا است
و تاويل آيات قرآني كه دلالت بر انصاف او صفات مذكوره دارد ميكنند لكن
بحق دواني در بحث معاد جسماني گفته وقال المفسرون في تفسير قوله تعالى قل
يعيبها الذي اننا اقول مرارة الآية زيات هذه الآية في أبي بن خلف خاصه و دل الله
صلى الله عليه وسلم و اما بعظم قدرته و عظمته يسه و قال يا محمد ان ترى انه يحيى هذا بعد
مات فتنال الى الله عليه وسلم و يعينك ويدخل النار وهذا بما يقع عرق التأويل
بالكلية و دلالت على الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني و محققان حكمايچا بنايجه و ادرو حاشي را
بطريق عقلي اثبات ميكنند معاد جسماني را نیز بوجهي كه انبياء صلوات الله عليهم
وسلامه بيان فرموده اند و متكلمين بر ان اقتدا كرده مسلم بداند و بوجهي تصديق
آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده فائند و بان ايمان آورده اند و شيخ رئيس ابو علي
ابن سينا بر قياس ايشان مطلع شده و آخر شفا و غياث كه هر يك كليات از تاليفات
نصريح باین معنی كه تصديق حشر اجساد كرده است ميگويد يجب أن يعلم أن المعاد
منه ما هو قبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقه الشرع و تصديق خبر
النسوة و هو الذي لابد من هذا البحث و خراب البدن و خيرات و شر و و معلومة لا يحتاج

بل انچه علم وقد بسطت اکثر ريعه الحقة التي انا ماها سيدا وهو لا يحد على الله عليه
 وسلم حال السعادة والشفاعة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعدل والاقبال البرهان
 وقد صدقت النبوة وهو السعادة والشفاعة النابتان بالاقبال الى النفس وان كانت
 الاوهام ما تاقصر عن تدويرها الا ان و باوجود اين تصريح از شيخ رئيس امام محمد
 غزالي قدس سره كه مقتداي علماء و رئيس اهل صفا و دقتي معاد جسماني را منج
 نسبت فرموده و از جمله منكران معاد جسماني شمرده است كه بواجب نبوت كردن امام
 قدس سره شيخ را بنقي معاد جسماني آنست كه چون معاد جسماني منقوي ابد به عالم
 اجسام است در ميان منافات جمع دره بان قول بقدم عالم جماله فلا معه مذكور
 و بيان حشر جسماني ممكن نيست كه نفوس ناطقه بر نفس غير تنهائي اند پس
 حشر ايشان جيعا مستدعي ابدان غير متماهي و انكه قبر ساهيت و حمل انكه
 تنهائي ابعاد پيرهان و باعتراف ايشان ثابت شده و او شيخ نه ثابت بارت و اديت
 اين عالم بما و به و عنصر به برهائي كه هست ران پس امام قدس سره اين سبب
 كرده بعضي گفته اند ظاهر اين تصريح از شيخ و با خود انكار او مراد معاد جسماني را
 چنانكه در كتاب معاد بر وجه مبالغته و نفى او در بسط كلام نموده بر عم خود ريني او
 دلائل اقامت كرده بنابر جمعيت ميان فلسفه و شريعت كه ثبات معاد جسماني
 از حقيقتي حكمت است بلكه از حقيقتي شريعت كه تملك لائن تقلي نه از وضائف
 فلسفه است پس اثبات شيخ مراد را در اين تصريح به از مسائل حكاية است بلكه
 مراد او جمعيت ميان فلسفه و شريعت و پوشيده نخواهد بود كه اين حشر مراد نور
 بنابر آنست كه نفوس ناطقه حادث شده باشند در حدوث بدن و بعد از فساد او بي
 باشند چنانچه مذهب علم اول و اتباع اوست و بعضي گفته اند نفس ناطقه هر بدن
 با وجود حادث شده با او نباشد ميت و دوا فاعلاطون و كافي كه اشاع او پس در قدم
 نفوس ذهاب كرده بنساخته قائل شده اند و لهذا در اين جهت اختلاف بسيار را عرض
 حكما كه اهل تشاخصند واقع شده بعضي از ايشان چون هر نفس و نشاخ و نفس و سه طراط
 و بطراط و افلاطون گفته اند نفوسي كه مجروح شده ارايدان و ظاهر شده زوال اين
 جسمانيه و به عالم قدس جلاله خلاصه يافته آن نفوس كامله كه جمع كاهت بنشاب
 از قوت و فعل آمده و از كمال است ممكنه بالقوة جبري مراد است را ما به باشد اما سوس
 ناقصه كه از كمال است بالقوة جبري در زمانه باشد پس اب سوس له بدل شخصيل كمال
 ممكنه در ابدان انسانيه متردد ادا زبدي - اني مختلف - بشود با كاهت ايشان از علوم
 و اخلاقي بقايت رسد پس در وقتي كه مجروح و مظهر شده قطع زوال ارايدان ميكند
 و اين انتقال را نسخ كويشد و بعضي كوشه تزلزل ابدان حيوانيه زده بدن انساني
 بدن حيواني كه مناصب اوست مختلف ميشود چنانكه ارايدان به باع - در شير منتقل

شود و از بدن بجان بیدن سرگوش و این را صبح گویند و بعضی گفته که تزل با جسم
نبایه میکند و این را صبح میگویند و بجای که قبوی بر نقل بجا میداشته اند چون
معادن و بساطت و آرافض میگویند و ایشان گفته اند که این تنازلات مذکور
مراتب عقوبتند و در رکات جهنم که وارد شده عبارت از آنست و اما متصاعده
کامل کشتن را در جمیع صفات از بدن تخلص یافته بعالم قدس میروند چنانچه
کنشت و کاه بود که مر بقا حاجت ایشان است کمال متعلق با حرام سماویه نیز میشوند
و پوشیده نمائند که این نظنون فاسده را و هلم کلسه رجم بالغیبت که مبنی بر قدم نفوس
و تجرد ایشان و حال آنکه متکلمین همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود
مبین شده و بعضی گفته اند که بعض سخنان صوفیه رنگ تناسخ دارد و ایشان ابعده
طوائف اند از این مذهب لیکن به بروز فائتند و حضرت نور بخش میفرماید الفرق
بین التناسخ و البروز ان التناسخ وصول الروح اذا فارقت من جسد الى جنسین قابل
لروح یعنی فی شهر الرابع من سقوط النطفة و قرارها فی الرحم و كانت تلك المفارقة
من جسد و الوصول الى آخر معان غیر تراخ و البروز ان یقبض روح من ارواح اکمله
الی کمال کانتضی علیه التجلیات و هو بصیرة ظهوره و یقول انا هو و اما منکران
معاد مطلقا آنانکه میگویند نفس مزاجیست پس در زمان موت انسان نفس هم
منعدم میشود و اعاده معدوم نزد ایشان محالست و در شرح مواقیع مذکور است
و اعلم ان الاقوال الممکنه فی مسئله المعادلات تجد علی خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسمانی فقط و هو قول اکثر المتکلمین النافین للنفس الناطقة و الثانی ثبوت المعاد
الروحانی و هو قول الفلاسفة الالهیین و الثالث ثبوتهما معا و هو قول اکثر المحققین
کاخلیمی و الفخرانی و الراغب و ابی فزید الدیوسی و معمر من قدماء المعتزلة و بالجمهور
من متأخری الامامیه و کثیر من الصوفیه فانهم قالوا الانسان بالحقیقه هو النفس
الناطقة و هی المكلف المطیع و العاصی و المثاب و المعاقب و البدن مجرد مجری
الآلة و النفس باقیه بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنا متعلقا به و یتصرف فیهِ كما كان فی الدنیا و الرابع عدم ثبوت شی
منهما و هذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین و الخامس التوقف فی هذه الاقسام
و هو منقول عن جالینوس فانه قال لم یبین لی ان النفس هل هی المزاج فیعدم
عند الموت و یستحیل اعادتها و هی جوهر باق بعد فساد البدن فیمكن المعاد
انتهی الی هنا من شرح جام کیتی نحافی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانیة
سواء جعلناها مجردة أو مادیة حادثة عندنا لا کونها اثر القادر المختار و انما
الکلام فی أن حدوتها قبل البدن لقوله صلى الله علیه وسلم خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالی عام و بعده لقوله تعالى بعد ذکر اطوار البدن ثم انشاء

خلقا لهم إشارة الى افاضة النفس ولادلائه في الحديث مع كونه خبر واحد على أن
 المراد بالأرواح النفوس البشرية أو الجواهر العلوية ولا في الآية على أن المراد أحداث
 النفس أو أحداث تعلقاتها بالبدن كذا في شرح المقاصد انفق أهل الحق على أن الله
 تعالى يعبد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم وينلذذ ويشهد به ثم انساب
 والاخبار والآثار لكن توقفتوا في هل يعاد الروح اليه أم لا وما تبعهم من شاع
 الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة
 والأفعال الاختيارية وقد اتفقوا ان الله تعالى لم يحق في الميت القدرة والأفعال
 الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته لمن أصابته سنة نوبت حل هذا بحجابه لشكروا كبير
 على ما ورد في الحديث (من شرح المناصد) اختلف الفقهاء في شقاق سم الوزارة
 على أقوال فببطلانها مأخوذة من الوزير الذي هو المأوضه قوله تعالى كذا لا وزير
 الذي يك يومئذ المستقر وقيل من الأزر وهو الظاهر لا الملك بقدر بوريه وقيل من
 الوزير وهو العناء والقتل ومنه قوله تعالى ووضعنا عك وزنا وقيل من الوزير
 هو الأثم لشدة ما في الوزارة من ارتكاب المآثم فكان وزير الملك يفعل وزيره من
 الكلا بمازى في كتابه الموسوم بمعا في الاخبار حدثنا أبو أحمد بكر بن محمد بن جدان
 ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرقي ثنا أبو سليمان الجوزي ثنا محمد بن الحسن
 ثنا أبو حنيفة عن زياد بن علاقة عن عماد بن الحرث عن محمد بن عيسى قال قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء مني بالنفس والسماون قبل يرسون به
 الطعن قد عرفناه الطاعون قال وسرا عدايتكم من الجن وفي كل شهيد فان
 الشيخ رحمه الله ان الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وسرفه في محبة وجعل كل
 أحواله خيرا له واراد به الخير في كل ما أصابه من شره وسرا والم ولده وقضى له من
 بواله ارادة الخير به من ملك يستغفر له ويشفع له ومؤمن بعبادته من له من
 بعبادته ارادة الخير به من شيطان يرثه وعدو يقاتله ويحني بجره وهو عموه وليه وسر
 ولا عدايته مخرفا له وقد قال عليه السلام عدا الأخر المؤمن ان صرا المؤمن كله حبه
 وليس ذلك لاجد الامؤمن فان صراته سرا فذكر كان حبه حواء صراته سرا
 فمهر كان خيرا له وقال عليه السلام بل كل من يؤمن على يد مؤمن شره الخير
 الناس مرة ويدل عليه عدوه أخرى كما عدت عدوه من المؤمنين ولها من وكلة
 ارادة الخير لذلك يدل على عدوه من المؤمنين بل هو من المؤمنين بل هو من المؤمنين
 ويظهر ذلك في الشهادته عليه والخير له فلهذا من المؤمنين بل هو من المؤمنين بل هو من المؤمنين
 وكما جاز ان يطعمه عدوه الظاهر له ريشه وبه فقام من المؤمنين بل هو من المؤمنين بل هو من المؤمنين
 يطلب غرة وفيه فرصة فيمنع الله المؤمن من مدونه مدونه مدونه مدونه مدونه مدونه مدونه مدونه

في قلبه عدوه وبما أعطاه مما رغب به عدوه مما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل
 وبانصاره المؤمنين وأولياؤه المقاتلين صفاء كما قسم بينان مروض ارادة الخيرة به
 ترباط عدوه عليه اذ اشاء ارادة الخيرة فيقتله ويرجى استولى على ديار المسلمين
 وأموا لهم كذا ينزع الله المؤمنين من عدوهم الذي لا يراه المؤمن وعدوه من اهل العقبات
 والحفظة اذ اشاء ثم يسلط عليه هذا العدو اذ اشاء فيضربه فيقتله وهو الطاعون الذي
 قال عليه السلام وهما طعان طعن نافع من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن
 غير نافع من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الوخز وامام اجاب في الحديث الاخر الذي
 هو شامخ بن محمد بن محمود حدثنا نصر ثنائنا عمار ثنائنا سلمة قال حدثني محمد بن اسحق عن
 ايان بن ابي صالح عن شهر بن حوشب الاشعري عن راية رجل من قومه وكان شهيد طاعون
 نحو اس قال لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيبا في الناس فقال أيها الناس
 ان هذا الوجع رحمة ربي ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان أبا عبيدة
 يسأل الله أن يقسم له منه حظه قال فطعن فمات واستخلف على الناس معاذ بن جبل
 فقام خطيبا بعده فمات أيها الناس ان هذا الوجع رحمة ربيكم ودعوة نبيكم وموت
 الصالحين قبلكم وان معاذ ايد آل الله أن يقسم لآل معاذ منه حظه فطعن في راحته
 فلقد رأيته ينظر اليها ثم يقبل ظهر كفه ثم يقول ما أحب أني فيك شيئا من الدنيا
 فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال أيها الناس
 ان هذا الوجع اذا وقع فاعلموا ان اشتعال النار فماتوا منه في الجبال فسماء في هذا
 الحديث وجعا والوباء والوجع هر من كائن الا مراض التي تصيب الناس من تساغى
 الطباع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هنالك طعن انسان ولا وحش فيجوز
 أن يكون الطاعون على ضربين منه داء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج
 الذي هو الداء أو الضراء اذا احترق أو تغير ذلك من غير سبب يكون من الحسن
 ومنه ما يكون من خراب الجن كما يكون القرح داء ووجعا يصيب الانسان من احتراق
 الدم وغلبة الامشاج فيحرق له الجلد ويشرح وان لم يكن هنالك طعن من الانسان
 ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى ان يمسخكم قرح فقدس القوم قرح
 مثله وقد قرئ بنهم القاف وقتحه والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الخراج
 ويسمى الطعن والخراج قرحا كذلك سمى النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه
 أبو عبيدة ومعاذ الطاعون الذي هو وخر الحسن داء ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم
 ما جاء في الحديث عن أبي قتابة عبيد الله بن زيد الجرمي انه كان يقول بلغني من قول أبي
 عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربيكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم
 فكنت أقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته حتى حدثني من لا تأثم
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم له من جاءه جبريل فقال ان قتلاء امك يكون

بطعن أو طاعون قال بفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فبالطاعون
 مرتين تعرفت أنهم التي قال أبو عبيدة ومعاذي يكون المعنى في دعونه عليه السلام
 أن يكون بالطاعون أنه أخبر أن فناء امته بأحد هذين الشئين هلم عليه السلام
 إن الطعن إنما يكون من أعداء الدين الذين هم الكفار أو من أعداء الدنيا الذين هم أهل
 القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين وأهله وفي طعن أهل الفساد
 الدنيا وهلاك الفريقين وفناءهما فالحق منهما هلاك فساد الدين وإن سعد المطعون
 به والمبطل منهما هلاكه شقاوة المقتول وإن ظهر الدين به وفي المطعون فناء أهل
 الدين مع سلامة الدين ومن بقي من أهله ويجوز أن يكون المراد دعوة الشهادة فإنه
 عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الخلاب المذكور وفي حديث
 أنس وعائشة رضي الله عنهما قيل يا رسول الله هل يكون مع الشهادة يوم انباسة
 غيرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشرين مرة وفي لفظ آخر أي يحس
 ذنوبه قصصه ولا شك في أن ذكر الموت على المريض أغلب ولما ثبت فؤاد المؤمن
 رأى جماعة ترك الحسنة في زوالها وذكروا لأنفسهم من يذوقها لاس جبر و
 التداوى نقصانا وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (بيان
 الرد على من قال إن ترك التداوى أفضل بكل حال) فإن قال قائل إن فعل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذلك بسن لغيره والأفضل حال انعدام درجة الاقواء فوجب
 التوكل بترك الدواء فيقال له فينبغي أن يكون من شرط التوكل رتبة في المرض
 عند تبخخ الدم وإن قيل ذلك شرط فليكن من شرطه أن ندفع عنه أنه قرب وحده
 فلا ينضم ما عن نفسه إذا لم يلدغ الباطن والعقرب يلدغ الطاهر فأى فرق بينهما
 فإن قال وذلك أيضا شرط التوكل فيقال فينبغي أن لا يربط لدغ العطش بالمخروج
 الجوع بالخبز ولدغ العبد بالحبية وهذا لا قائل به ولا فرق بين هذه الدرجات فإن جمع
 ذلك أسباب رتبها مسبب الأسباب وأجرى بها حسنة ويدل على أن ذلك ليس من شرط
 التوكل ما روى عن عمر رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون عام منامة قدسوا
 الشام وانتهوا إلى الجابية بلغهم الخبر أن به سونا ذرعا وباء طاعونا فأتوا من
 فرقتين فقال بعضهم لا دخل على الباء فقلق بالباء إلى أهل مكة فأتوا من فرقة
 الأخرى بل دخلوا وتوكلوا ونهرب من قدراته ولم يرم الموت مستكون بل قال
 تعالى فيهم ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم آلاف فماتوا فماتوا في عمر
 رضي الله عنه فأتوا من رأيه فقال رجوع ولا دخل على طوبى لمن لا يعلمون في ربه
 أنتم من قدر الله فقال عمر نعم نعم قدره في قدر الله على من سرب لهم فلا دور
 أريتم أن كان لآدمكم غم وله أرضان أحدهما مخصص ولا فرق بينه وبين
 ربي الخاصة وما هابة رواه تعالى وإن ربي أجرة به بدرته ففهم

ثم طلب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غائباً فلما أصبحوا جاء عبد الرحمن
 فسأله عمر عن ذلك فتسأل عندي فيه يا أمير المؤمنين شئ سمعته من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول إذا سمعتم بالوباء في أرض فلا تقدموا عليه وإن وقع في أرض وأنتم بها
 فلا تخرجوا فراراً منه فشرح عمر بذلك رجاء الله تعالى أن وافق رأيه ورجع الناس من
 الحياية فإذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من أعلى المقامات إذا كان
 أمثال هذا من شروط التوكل فإن قلت فلم ينهي عن الخروج من البلد الذي فيه الوباء
 وسبب الوباء في الطب الهواء وأظهر طرق التسد وهي القرار من المضر والهواء هو المضر
 فلم يرخص فيه فأعلم أنه لا خلاف في أن القرار من المضر غير منهي عنه إذا لم يمتد قرار
 من المضر فترك التوكل في أمثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولا يمكن الذي
 يتقدح فيه والعلم عند الله أن الهواء لا ينض من حيث تلاقي ظاهراً بالبدن بل من حيث
 دوام الاستنشاق فإنه إذا كان فيه عقوبة ووصل إلى الرئة والقلب وباطن الأحشاء
 أثرها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء إلا بعد طول التأثير في الباطن فالخروج من
 البلد لا يخلص غالباً من الأثر الذي استحكم من قبل ولكنه يذهبهم خلاصاً فيمير هذا
 من ميسر الموهومات كثرت وأطيرة ونيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضاً للتوكل
 ولم يكن منهياً عنه وأبى صار منهياً عنه لأننا انضاف إليه أمر آخر وهو أنه لو رخص
 للاسحوا في الخروج لما بقي في البلد إلا المرضي الذين أقعدهم الطاعون وانكسرت
 قلوبهم وفقدوا المتعدين ولم يبق في البلد من يستقيم الملهو يطعمهم الطعام وهم
 يعجزون عن مباشر ذلك بأنفسهم فيكون ذلك سعيًا في اهلاكهم بتحقيقا وخلاصهم
 مستنظر كما أن خلاص الاسحوا مستنظر ولو أقاموا لم تكن الإقامة قاطعة بالموت
 ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعاً بخلاص وهو قاطع في اهلاك الباقين والمسجون
 كالبنين يشد بعضهم بعضاً والمؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى
 إلى سائر أعضائه فهذا هو الذي يتقدح عندنا في تعليل النهي وبعبارة أخرى لم
 يقدم بعدد على البلد فإنه لم يؤثر الهواء في باطنهم ولا بأهل البلد حاجته إليهم نعم لو لم يبق
 في البلد إلا مطعون واقتدر إلى المتعدين وقدم عليهم قوم فرجاً كان يتقدح استحباب
 الدخول ههنا لاجل الإعانة إذ لا ينهي عن الدخول لأنه تعرض لنضر موهوم على
 رجاء دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه القرار من الطاعون في بعض الأخبار
 بالقرار من الزحف لأن فيه كسر القلوب ببقية المسلمين وسعيًا في اهلاكهم فهذا دور
 دقيقة في لا يلاحظها وينظر إلى ظواهر الأخبار والآثار يتناقض عندنا أكثر ما يسمعه
 وغلط الزهاد والعباد في مثل هذا يكتمون عما شرف العلم وقبيلته لاجل ذلك (إلى هنا
 من أحياء العلوم لإمام الفزاري رحمه الله تعالى) أعلم أنه قد انكشف لأبواب البصائر
 أن الطريق إلى معرفة الله تعالى من وجهين أحدهما طريقه أصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة أما الطريق الاول فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال بأحوال المحككات على اثبات وجود واجب لذاته وذلك لانه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت أن الممكن يحتاج الى المخرج وثبت أن المحدث يحتاج الى المحدث وثبت أن التسلسل والدور محالان فثبت ان يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لذاته أما الطريق الثاني وهو طريق أصحاب الرياضة فهو طريق بحسب أكيد قاهر فان الانسان اذا اشتغل بشغفه قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جده ولسان روحه عن ذكر الله وقع في قلبه صبر ونور وراحة قاهرة وقوة عالية وتنجلي لحومة النفس أو أوارها عالية علوية وأشراق الهية وهي مقامات مالم يصل اليها الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها على جميل التفصيل وأما انبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها المسمى بذلك لانه بما للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المعبرة في هذا الباب المقام الاول انه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالنهاية والدرجة بعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرجة عالية وقد بالفاس في خبره المعالي في كتاب النفس واذا ثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في أصل الجوهر والمادة نفسا الهية قابلة الى حضرة القدس كثيرة الحب لها مشرقة قدرجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة ومنها ما هو كدرجة ظلمانية خالية عن هذه الجواهر الالهية والوزع الزوجه في درجة غير الهية الهيمولي وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في اوضح هذه المعاني أسرها مثلا فاقول ان الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي تولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي تولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعادن الشريفة مثل معادن النعش والكبريت والنورة والمخ ومنها ما يتولد فيه المعادن الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللؤلؤ وغيرها ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النقية أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي الاحاديث السبعة الذاتية ترى أن كل ما حكاها منها أخس كان معادنها ثم نزل ما ثبت أن شرف كان معادنها قل وذلك لان الاستقراء يشهد بأن معادن النحاس والذهب والاسرب أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نرى أن معادن الذهب والفضة أيضا مختلفة في الجبال ما يحتاج فيها الى النوع من المتغيرات حتى يحصل منها ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل المعدل القليل سهل قد يحصل في واحد من الجبال الكثير وبين هذين الطرفين وسط متباينة لدرجات في نفعها ولعل شجرة تفرج ببرداد الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر في جبل بعد انه ناس به وجمع

من الذهب اذا عرفت هذا فنقول ~~لكن~~ الارواح البشرية جارية مجرى الجبال
 وتسكن أنوار معرفة الله ويحتمل جارية مجرى الذهب البرزوي كما أن أكثر جبال الدنيا
 خالية عن المعادن فكذلك أرواح أكثر الخلق خالية عن المييل الى الروحانيات
 ثم أن هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدية فإنه يعل انتفاعه بها كما أن الجبل الخالي
 عن المعدن لو أتعب الانسان نفسه في علاجه فإنه لا يبعد فيه شياً البتة أما القسم
 الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكأن الجبال المشتملة على معادن
 الذهب والفضة مختلفة في بعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع
 القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة
 الكثيرة ليحصل القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل
 القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما أن مراتب الجبال مختلفة في القلعة والكثرة
 اختلافاً لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف
 والقلّة والكثرة اختلافاً لا يمكن ضبطه وكما أنه لا يبعد أن يوجد في النواذر جبل
 مشتمل على نوره ملؤه ذهباً البرزاف كذا لا يتبع أن يوجد في الاعصار المتباعدة انسان
 يكون غار روحه مملوئاً من أنوار جلال الله تعالى وإذا وقعت على هذا المثال عرفت أنه
 ليس كل من ناض في الرياضة وإن كانت على أصعب الوجود وجب أن يصل الى شيء
 وأيضاً فليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية في هذا الطريق بمنفعة
 وكما أنه لا نهاية لجلال الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا
 الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقامعاً عند خيالك لا تقتر وتغن أن كل من
 سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا تتكرر تلك المراتبين آثاراً من بعض الوجوه
 فان الخواص على العمل آثاراً من بعض الوجوه إلا أنه من الظاهر ليس التكميل
 في العينين كالسجل وقال ارسطاطاليس من أراد الشروع في طلب هذه المعارف
 الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى والمراد منه أن يبالغ الانسان في تجريد عقله
 عن علائق الحس والخيال فهذا ما في هذه المقامة وأما المقام الثاني فهو أن حاصل
 هذا الطريق إخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبله الاصلية
 والفريرة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى إلا أنها تعلقت بهذه الابدان
 واستغرفت بهذه الذات الجسدية والطبقات الخبيثة وصار استغراقها في هذا
 الجانب مانعاً لها من الانجذاب الى القطر الاصيل والمركز الثاني فإذا بالغ الانسان
 في إزالة هذه العوارض بقيت جوهرية النفس مع لوازمها الاصلية وانقطع الغبار
 الحجاب والغطاء المانع حينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فليجهد الانسان في هذا الباب
 بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على لذة من أنوار ذلك العلم فإنه اذا حصلت تلك
 لسعادة قربت اللذة وعظم الابتهاج فيه صير ذلك من أعظم الجواذب له الى الانصراف

اليه والاقبال عليه وأما المقام الثالث من المقامات المعترفة في هذا الباب فهو أن
صاحب الرياضة أن كان خالياً عن طريقة النظر والاستدلال فربما احتله في حركات
الرياضات مكاشفة قوية عالية قاهرة تبتل بها أناس أحوالهم بآيات المكشفات
وغايات الدرجات ويصير ذلك عائلاً عن الوصول إلى المطلوب أما إذا كان قد مارس
طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يتبع عن مقام ما لا يتبع كان آمناً من هذه
الغائلة ولو اتفق لآسان بعد أن كان جاهلاً في طريق الاستدلال لم يترك رفق
الكال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في صدد الفطرة العظيمة المناسبة
لهذه الأحوال كان ذلك الإنسان واحداً إلى هذه المدارج والمعارض إلى أقصى
الغايات ونقل عن إسماعيل بن عيسى أنه قال كنت أشرب فلا أروى فبأنشئت من هذه
البحر رويت ربا لا أعلم بعده وهذه أحوال لا يشربها المذنبون وتنبه لآياتهم
ومن لم يقم يعرف ومن لم يشاهد لم يستدق والله أعلم بالمعيات (١) من روى
المطالب العالية للإمام الهمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى فاستتمت كما مررت
فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي أمرت بها على جادة الحق فمررت ١٠ روى
معك معطوف على المستقر في استقامته وانما جاز العطف عليه ولم يتركه بمصلح إمام
الفاضل مقامه والمعنى فاستقم أنت وليست تنم من تاب عن الكفر وأمسك عنك ولا تطفو
ولا تخرجوا عن حدود الله أنه جئتموه بغير وعي ١٠ روى من روى
عباس بن رضى الله عنه مما رآه على رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٠ روى من روى
كانت أشد ولا أشق عليه من هذه الآية ولهذا قال شيبه في هود ولو روى
وروى أن أصحابه قالوا له قد أسرع فيك السب فقل شيبه في هود وعن بعضهم
رأيت رسول الله في النوم فقلت له روى عنك أنك قلت شيبه في هود فقل نعم فقلت
ما الذي شيبك منها أقصص الانبياء وهلاله الامم قال لا والله من قوله فاستقم كما أمرت
ولا تتركوا إلى الذين ظلموا ففسدكم السار وما لكم من دون الله سركم فاستقم
والنهي متناول للاختطاط في هواهم والانقطاع إليهم ومما روى ١٠ روى
وزيارتهم ومما استهم والرضا عما لهم والتبجهم بهم والبري ١٠ روى من روى
زهرتهم وذهبهم عافاهم عظيم إهم وتأمل قوله روى ١٠ روى من روى
اليسير وقوله إلى الذين ظلموا أي الذين رجعه ١٠ روى من روى
الموفق صلى خلف الإمام فترأى هذه الآية ففهمى ١٠ روى من روى
فبين ذلك إلى من ظلم فكيف يظلم ومن أحسن روى ١٠ روى من روى
بين لامين ولا تطفوا ولا تتركوا ما ولا تتركوا الرقاب ١٠ روى من روى
عافانا الله وإياكم من الفتن ففسد ١٠ روى من روى
وبرجل أصبحت شيخاً كبيراً وقد نزلت من الله ١٠ روى من روى

وليس كذلك اخذ الله سبحانه على المصطفى طه لانه سبحانه لم يمتنع له الناس ولا تكفونه وانهم
ان ايسر ما ارتكبتموا خف ما حقت تلك التوبة وحشة العظام وسهت سبيل التوبة
بدولة من لم يؤد حقها لم يتركه باطلا حين ادناك انقذوا قلبا تدور عليه من وجهه المصطفى
وجبر ايعبرون عليك الى بلائهم وسلبا سعدون عليك المصطفى لانه سبحانه لا يتركه
على المصطفى ويقتادون بك قلوب المهلاء فما ايسر ما همراؤا المصطفى لانه سبحانه لا يتركه
وما اكتموا خفوا فيها فسدوا عليكم من دينكم فاني مؤمن ان تكون من قاله المصطفى
نظف من بعدهم خلف اضعوا الصلوة واتبعوا الشهوة واستغفروا فيلقون في النار
تصل من لا يجهل ويحفظ عليه من لا يغفل فداود وسليمان فقد دخلهم قم وهي زادته
سفر السفر البعيد وما يعني على الله من شيء في الارض ولا في السماء والسلام وقال
حقين فيهم وادلايكنه الا لقراء الزائرون للصلوة وعن الاوزاعي ما من شيء
أبغض الى الله من العلم برزوعاملا وعن محمد بن مسلمة الغياب على العذرة أحسن من
فأرى على باب هولاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا الظالم بالبقاء فقد
أعجب أن يعصى الله في أرضه ولقد سئل سفيان عن ظالم أشرف على هلال في بركة هل
يسقى شربة ماء فقال له يموت فقال دعه يموت من تفسير الزخري المسمى
بالكشف كتبه النقيب محمد راجب الوزير (فائدة) الثاني من القرآن ما كان أقل
من المائتين فان قيل ما وجه قلناه كفي في النهاية ليلته في النهاية في التفسير
من المائتين وقد يدل على الفصل في التفسير في التفسير في التفسير في التفسير
اعتبر السلسلة باعتبار عدد الايات على طريقة الترتيل فجلت السور التي عددهم
مائتاية أو أكثر مائة والى التلخيص في التلخيص في التلخيص في التلخيص
وفي الصحاح الثاني من القرآن ما كان أقل من المائتين ونسعى فاتحة الكتاب مائتي
لانها تنفي في كل ركعة ويسمى جميع القرآن مائتي لاقتران آية الرحمة بآية العذاب اه
ولقد آتيناك سبعاً من المائتي أي سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع سور وهي
الطوال وساجتها الانفصال والتوبة فاسمها في حكم سورة واحدة وسلم يفعل بينهما
بالاسمية وقيل التوبة وقيل يونس أو الخواميم السبع وقيل سبع جهات وهي
الاسباع من المائتي بيان للسبع والمائتي من التنية أو التناء فان كل ذلك من
تكرار قرآنه وألفاظه أو قصصه ومواظبه ومثق عليه بالبلاغة والاهواز ومثق على اقبه
بما هو أهله من صفاته العظمى وأسمائه الحسنى ويجوز أن يراد بالمائتي القرآن أو كتب
الله كلها فتكون من التبعيض والقرآن العظيم ان اريد به السبع الآيات والسور
فمن عطف الكل على البعض أو العام على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف أحده
الوصفين على الآخر (من البيضاء في سورة الحجر) قوله وهي الاسباع أي اسباع مجموع
القرآن يسكن للسبع أي على جميع الاقوال المذكورة سنان افندي وفي الشهاب

وشيخنا يختلف ذلك فان اردت الوقوف عليه فراجعها قوله وقيل جميع مصنفات
 وهي الاسباع المظاهر ان المراد بها مصنفات النسخة على الابداء عليهم الصلاة
 والسلام وأنه انزل عليه سبعاً منها والمراد ما يتضمنها وان لم يكن لفظها قائماً لشهاب
 قيل ان احزاب القرآن سبعة الاول ثلاث سور والثاني خمس سور والثالث سبع سور
 والرابع تسع سور والخامس احدى عشر والسادس ثلاث عشرة والسابع الفصل
 من ق (من مختصر ربيع الابرار لا يخشى) أقول لعل المراد من قوله وقيل سبع
 مصنفات وهي الاسباع هو هذه الاحزاب السبعة فتفتن كبة الفقير محمد واغب
 (فاثمة) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان القرآن انزل على سبعة أحرف كلها
 شاف ككاف المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم من بعد الله على
 سرفاً وتسمية الشيء باسم غيره وقد اختلف العلماء في معنى الحديث مع اجماعهم على
 أنه ليس المقصود ان يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة أحرف ادم وجد ذلك
 الا اذا راها مثل جبريل وعلى أنه لا يجوز ان يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان
 يلقبهم العوام فقالوا اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم هي لغة
 قريش وهذيل وثقيف وهو اذن وكثافة وتميم واليمن وقال بعضهم خمس لغات في كاف
 هو اذن وثقيف وكثافة وهذيل وقريش ولغات على جميع السنة العرب وفيه ان عرب
 الشطاب وهما من حكم اختلفا في قراءة سورة الفرقان كما ثبت في الصحيح وكلاهما
 قرئتا من قبله واحدة وقال بعضهم المراد بها مصنفات السلام مصنفات حماد والحرام
 والمحكم والمثابة والامثال والانشاء والاخبار وقيل النسخ والمسخ والحاصل
 والعامة الجمل واليمن والمفسر وفيه ان المصنفات فيها اختلاف في قراءته لم يحتفظوا
 في المعاني والاحكام والصحيح ان يقال ان اختلاف القراءات في المعاني بعضها ما اذا
 يرجع الى سبعة أوجه وذلك اما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة أو بتغيير
 في المعنى فقط واما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة أو عكس ذلك واما في النسخ
 والتأخير أو في الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والاعلم
 وغير ذلك مما يبرهنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتوعد فيه اللفظ والمعنى
 لان هذه امثالات في أدائه فيكون من القسم الاول مصنفات يستعاد من انفس
 للشيخ الجزري (فاثمة) تجوز القسمة بالقراءات السبع الجمع عليها ولا يجوز
 بقية السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القراء السبعة قال أصحابنا وغيرهم
 لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته ان كان عالماً وان كان جاهلاً لم يطل وقد نزل
 الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على أنه لا تجوز القراءة بالشواذ ولا يسل
 خلف من يقرأ بها قال العلماء في قرأتك وادان كان جاهلاً بضرر به عرفت ذلك فان عاد
 اليه أو سكن عالماً به عزه تزييراً اليه الى أن ينهى عن ذلك ويجب على كل متكرر

من الانكار ومنعه الاتكال والمتع كذا ذكره الامام النووي في التبيان وذكر في شرح
المهذب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقرآت الشاذة لافي الصلاة ولا في غيرها لكنه
قال في الروضة تبعاً لالامام الرافي وتستوى القراءة بالسبع وكذا المقرأة الشاذة
ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه ونقل صاحبها عن الجمهور
الفقهاء انه يجوز القراءة بالشواذ لافي الفاتحة للمصل وقال الامام أبو شيبة البجلي
السنقي في شرح القهيد اجبت الامتناع على ان قراءة القرآن بالسبع جائزة سواء
في الصلاة وغيرها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة أحرف
كلها اشاف كاف اي على سبع قرآت ولان القرآت السبع نقلت اليها نقل متواتر لمن
أنكر واحد منها يصير ككفر أو ما للقرآت التي هي خارجة عن السبع فكذلك أيضاً
مروية عنه صلى الله عليه وسلم الا هم تنقل نقل متواتر افرأيتها في حد الاجتهاد
ومن أنكر ذلك لا يصير كافراً ولو كانت الرواية معروفة يفسق باحدها وان كانت شاذة
لا يفسق وكذلك قراءته في الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا
عند القراء وأما عند الفقهاء فتجوز قراءة القرآن بأي قراءة وما يلى لغة كانت فتجوز
بالقراءة بشرط الاجتهاد لكنه قال في المحيط في النسخة النعماني اذا قرأ بغيرها في المصحف
العثماني كان قرأها بما في مصحف عبد الله بن مسعود وأي فقه اختلاف المشايخ
والجمهور في الجواب انه لا يعتد بها في قراءة المسبلة اما أنه لا يعتد بها في الصلاة
ثبت ذلك قرأاً لا بقرأة شذوها المقررة في الصلاة اذا كان قرأة لا ترجح فساد
الصلاة فاذا قرأ من غير المصحف العثماني مقدار ما تجوز به الصلاة فتجوز الصلاة واختار
في فاضيلاته انه ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكر اول آية لا يفسد
الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصحف الامام تجوز الصلاة في قياص
قول أبي حنيفة وعبد بن محمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم وعنه في قراءة
عاصم وأخذها عبد الله بن مسعود في آخر عمره أقول التحقيق على ما سبق أن غير
السبع غير شاذة لقرأة أبي جعفر وربعة قوب جمعية حتى أجمع كثير من الأئمة على صحتها
والتواتر فدار الكلام على صحة النقل مع المواقة للمصنف العثماني فانها متضمنة
للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى من المجموعة
الحفيدة نقل ابن الأثير في كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من أصحاب أبي تمام
لما بلغه هذا البيت منه لا تنقي ماء الملام فأنى * صب قد استعذبت ماء بكاف
أرسل اليه فارووه وقال ابعت لنا شيئاً من ماء الملام فادرس اليه أبو تمام ابعت الى برشة
من جناح الغزل لابتع السك بنى من ماء الملام ثم ان ابن الأثير استضعف هذا النقل
وقال ما كان أبو تمام يصيح يصفى عليه الفرق بين التشبيه في الآية والبيت فان جعل
الجناح للذل ليس يجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلت ان الطائر منه

المشبه بالإنسان على أولاد ينفق جناحه ويلقيه على الأرض وكذا اعتد بهم ووجهه
 والاشارة عند تواضعه وانكساره يطأ على رأسه ويخضع يديه الذين هم على جناحه
 المشبه بذلك وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية ويجعل الجناح قرية لقطعا
 وهو من الامور الملائمة للحالة المشبهة بها وأما الماء والخلام فليس من هذا القبيل انتهى
 من كشكول بهاء الدين العاملي عامله الله بخلق ما على وجهه ووجهه في بعض كتب
 الاشراف ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل أولا
 وبالذات وتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من
 النظام الواقع وان أمكن لكل فرد فرد ما هو أكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه
 يكون محلا لنظام الكل وان شئ علينا وجهه ويمثل ذلك بأن العمارة اذا طرح
 نقش عمارة فرما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض
 اطرافه مبرز والبعض الآخر مجلجا والبعض الآخر مطبعا بحيث لو غير هذا الوضع
 لا خلت حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظر الى خصوصية كل من الاراء
 مجلجا مثلا ما أحسن قول بعضهم في هذا المقام هي جبريتك هت آجنان سباید
 ابروی نو کرد استبدی کیم بودی (من الكشكول) وهذا القبر مع قول الامام
 حجة الاسلام أبي حامد الغزالي ليس في الامكان أحسن مما كان الابداع لفة عمارة من
 عدم النظر واصطلاحا هو اخرج ما في الامة كان والعدم الى الوجوب والوجود قبل هو
 أهم من الخلق بدليل بدیع السموات والارض وخلق السموات والارض وذييل بدیع
 الانسان وقيل الابداع ايجاد الایس عن الایس والوجود عن كنه العدم والایجاد
 والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الموجود الذهني خارجا وقال
 بعضهم الابداع ايجاد شئ بره مسبق بمادة ولا زمان كالقول ويقابل التكوين لكونه
 مسبوقا بالمادة والاحداث ايضا لكونه مسبوقا بالزمان والابداع مناسب الحكمة
 والاختراع مناسب القدرة والانشاء اخرج ما في الشئ بالقوة الى الفعل واكثر ما يشال
 ذلك في الحيوانات قال تعالى وهو الذي انشأكم ثم انشأناهم خلفا آخر والنظر بانه أن
 يكون معناه الاحداث دفعة في الجوهری انقطاع الشئ بقال فطره فامطر فأنظر
 الابداع والاختراع والبره واحد الشئ على الوجه الموافق لتصلية ربه لبعضهم
 الابداع والاختراع والذبح والخلق والایجاد اوقات والمعل والتكوين والجعل
 كلها اناطه متقاربة أما الابداع فهو اختراع الشئ دفعة والاختراع احداث الشئ الایس
 شئ والصنع ايجاد الصورة في المادة وخلق تدبير وایجاد وقد يضرر لتقدير غير ايجاد
 والایجاد اعطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشئ بعد العمم والفعل أهم من
 سائر احواله والتكوين ما يكون بتغيير وتدريج غالبا والجعل اذا تعدى الى المفعولين
 يكون بمعنى التصيير وان تعدى الى مفعول واحد يصحون به الخلق والایجاد

ولا فرق بين عرف أهل الحكمة بين المطلق الابداعي والجلال الاخرى في القسمة
المجهر وهو الماهية من حيث هي والمجهول اليه وهو الوجود وان كان بينهما فرق
من حيث ان الاول يحدد الاليس عن مطلق الليس أي أهم من أن يستعمل في هذا
بما ذكره أو غير مقيد به واعلم أن الحقائق من حيث هي مطلقا لا تتغير في
صورها في العلم الالهي الاولي الذي يستعمل أن تكون مجعولة لكونه كماله
في حرفة وحده ذاته تعالى أزلا غير أن قيمته تتغير في الساعات والتأثيرات
في انصافها بالوجود وهذا ما عليه المحققون من أهل الكشف والنظر (من تعريفات
أبي البقاء الكوفي ع) **الحكمة** والآن الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير
وكذا الجز مع الكل فالحق صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الأهوية أقول هذا لا يلائم ما نقل عن الأشاعرة بأن الصفة منها ما هو عين
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخلق ومنها ما لا عين ولا غيره كالعلم (من
مجموعة الحنفية) ذكر وأن القوة الجسمانية يجوز أن تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين دوام نعيم أهل الجنة أقول هذا لا يتم على رأي
الأشاعرة القائلين بأن المؤثر هو الله تعالى وحده (من مجموعة المرقومة) معنى كون
صفاته عين ذاته تعالى أن يرتب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يرتب على ذاته
مع صفة مثلا فلو كانت كصفة في الكمال والجلال والقدرة على كل شيء في كل وقت
الى مقتضى ما في تعجب الجاهل في ذاته تعالى في كشف الانبياء الى
صفة تقوم به بل المفهومات كلها لأجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة ومرجع هذا الى ثني الصفات مع حصول نتائجها
وهو المشار في نهج البلاغة بقوة محبة السلام وقوام فبجده في الصفات عنه
(من الكتب لهما الدين العاملي) وهو رجل شيعي وأراد بقوله عليه السلام قول
علي "كريم الله وجهه في خطبه المشهورة بنهج البلاغة (فائدة) في الحديث لا عدوى
ولا طيرة ولا هامة ولا صفر أقول العدوى اسم من الاعداء يقال أعداء الداء وعداء
لعدوه هو أن يصيبه مثل ما يصاحب الداء وذلك بأن يكون به عير ب مثل لا فتقى
مخالطة بابل أخرى حذرا أن يعضد ما به من الحرب اليها فيه يبيها ما أصابه وقد
أبطله الاسلام وسيأتي ثم لذلك وأما الطيرة بكسر الميم ونفع الضميمة وقد نسكن
هي التشاؤم وأصله أنهم كانوا في الجاهلية يعتقدون في الطير فإذا خرج أحدهم
لامر فإن رأى الطير طار عنة تمن به واستقر وان طار بسرعة تشام به ورجع وقد أبطله
الشرع اذ لا أصل له ولا جهة ولكنه قد يقرب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة
الافواء ثم انه لا ينافي ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشوم أي بحسب العادة
لا الخلقة في ثلاث الفرس والمرأة والدار فانه ذكره تأويلات منها أنهم كانوا

تخبر الله تعالى ابتداء لا بالعدوى فيقول هو أو يظن أهل الجاهلية أن ذلك بسبب
 الخاطلة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روى أنه قيل له صلى الله عليه
 وسلم أنه يقع الجرب في الابل بواسطة الخاطلة فقال عليه السلام نعم أين أهدى الأقول
 يعني أنه سبحانه وتعالى ابتداء في الثاني كما في الأول الوجه الثالث في هذا الأمر
 غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله أياها سببا لأن الله قد يتخلف ويؤيد ذلك في الابل
 والأمور أسباب ظاهرة مما يدعى على ما اشتهر من مذهب الأشاعرة الأبرى إلى قوله عليه
 السلام دعها أي الأرض الوبية هناك فاقه في القوي أي القويمة التلق وتريمه
 منه ما قيل انه ليست أسبابا ينسبها بل بسبب الخاطلة والرائحة الكريمة ومثل هذا
 السائل من الجرب الثالث أن المراد بنى العدوى نفيها على وجهه اليقين والأمر
 بالاجتناب باعتبار الظن العاجي وقد أكل صلى الله عليه وسلم مع الجذوم وقال لا عدوى
 أبيان أن الله تعالى هو الذي يمرض ويشفى ونهاهم من الدنوس من مثله لانهم من الأسباب
 العادية وقيل لا عدوى على جرمه والأمر بالفرا ورعاية خاطر الجذوم لكثرة الازدحام
 حسنة الملاحظة الصفة في العصم والسقم في نفسه وأنت شبيب بأنه لا يلزم قوله
 فرار لمن الأسد وقيل النقي في قوله لا عدوى والاثبات في قوله فمن الجذوم بالنظر
 إلى تساوت الحال في الخاطلين بحيث جاء لا عدوى فكان الخاطلة قوى باليقين
 يمكنه أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى بحيث جاء في الحديث كان الخاطلة شبيب
 لم يتمكن من قتل التوكل وانت شبيب بأنه لو كان لا عدوى بسببه لكانت الخاطلة
 موحدا وأسلم أن بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا عدوى مفسوخا
 أو مخصصا بقوله فمن الجذوم وبهم رجع حديث لا عدوى من حيث الاستثناء
 وبعضهم اعتبر بعكس ذلك لممكن المختار بالجمع على ما ذكرنا (من المجموعة
 الحفيدة)

الفصل الخامس من كتاب النبوات في سكاية شبهات من يقول القول بخرق

العادات بحال

واعلم أن قبل الموضع في تقرير هذا النوع من الشبهات لابد من التنبيه على مذاهب
 الخلق فيه فنقول أما بالمراسن الأشعرى فانه يجوز انخرق العادات من كل الوجوه
 وبانه ذكر في مسائل المسئلة الاولى أن منده قبول الحيا والعلوم والقدر والشهوة
 والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات
 فعلى هذا التقدير لا يتبع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة أنواع العلوم موصوفا
 بجميع أنواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر أكل العلماء وأقوى القادرين ولا يتبع
 أن يكون الإنسان الموصوف بالمزاج المتعدل ميتا جامدا والمسئلة الثانية أن الجمهور
 يتولون عند حصول الشرائط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك الشرائط الثمانية

ذكر الشيخ في أكثر كتبه أن اعتباراً بحال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتباراً
أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر واعتباراً بحال الأشياء الثابتة
مع الأشياء الثابتة هو السرم وهذا والذي رأينا في كتبه وما في غيره من شرح
وبيان وأقول إن الأقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب المذاهب وهو الزمان
جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته إلا أنه يقتضى تدوير هذه الأسس والاعتبارات
أن التلخيص بين المذهبين أوسطاً ما ليس في أن الإيمان مقسداً لا يتحرك ولا يمتد
شي من المذاهب المتعلقة بالزمان إلا أنه ليس هو المذهب الأول فلا طعن وهو أنه موجود
قائم بنفسه فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذات الموجودات القائمة بالزمان عن التغير
مهيأة بالسرم وإذا اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فلا طعن
هو المذهب الأول واعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنته حاصلة معه
فذلك هو الزمان انتهى ملخصاً من المطالب العالمية قال ابن الفارض في غرر
المشورة ودون من صحتها في الحسان واستعملها به • على نعم اللسان فهو يبالغ
قال السارح التمجيع ثمة أي الغناء وهي صوت لا يثبت زماناً ودل الغناء رفع
الصوت على ترتيب خاص في الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستمداق
صوت مجرد لكنه على ترتيب يناسب مضبوط عند أهل الصناعة وهو بلا شك غناء المصنف
وأوسطاً حاراً أما حال القريض رحمه الله في كنهه للخلق في بعض من كتبهم
بالشعر وما كان من الرجز والتهنئة في بعض من كتبهم بالمشعر في بعض من كتبهم
القول وفواحي دوس وبغداد من خواص الثبات والابحار في شأن السحب والرياح
والأمطار ما يحرم العقل بأهـ ليس ما در عن النبات والبحر بل عن خالق القوى والمقدور
ومعنى غير واحد من النقات أنهم إذا سافروا إلى الصيف استعصوا وأحد من الكفرة
يقوم بأستعمال بعض تلك الأبحار مبتلأ متضرراً في أثناء ذلك إلى أن يلقى سبحانه
وتعالى على طريقة تسم له رياضة عظيمة وتزلة للشهوات وتسبب في جلاءة مخصوصة
مشهورة باستئزال المطر فحدث مصابة قد وما يظن أولئك السفريه أريح تدفع عنهم
البعوض تسميهم إذا سافروا وتقف إذا وقفوا وترجع إذا رجعوا وربما تستقبلهم
فرقة أخرى معهم مصابة تكفيهم ويرجع إلى خلاف جهة هذه الرياح وانكار هذا
عندهم من قبيل انكارهم لحواسات وأما حديث الثبات الذي ينفخ به القيد من
الحديد على قوائم القوس هذا أصابته قسمة وروى لعمري أن النصوص الواردة في استناد
أمثال هذه الآثار إلى القادر المختار طاعة وطرق الهدى إلى ذلك واضحة لكن من
لم يجعل الله نوراً فإله من نور (من شرح المقاصد) في آخر ما بحث كائنات الحق
وما يحدث على الأرض (قائدة) مشهورة أنستك حكمايمكو يتخذها عالمات بكليات
ويجزئيات بروجه كلى • وأبو البركات بغدادى مخالف ما ناست ومولانا طلب الدين

يكون من الصور المعلقة ثورانية فيه العجم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذلك
أمر المتاعات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام أو يتخيل في اليقظة
يل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المعلقة في الاشياء التي
لا تتحقق اياها في عالم الحس كاهام من عالم المثال وكذا كثير من القدر التي لا تتحقق
كما يمكن من بعض الاولياء انه مع اقامته يلدنه كان من حاضري المصداق في عالم
الحج وأنه يظهر من بعض جدران البيت أو يخرج من بيت مبعد والابواب والصور
وانه احضر بعض الأشخاص أو الاماكن أو غيرها من مسافة بعيدة أو زمان مكررة
الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب المعينة
ومنها من يمتنع بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست هي حاضرة
ولان عالم الماديات وهو ظاهري ولا من عالم العقل لكونه اذوات مقدرة ولا مرتبة
في الابرار المدامعة لا متناهي ارتسام الصغرى في الصغير ولما كانت الدوى عالية
والشبهة واضحة كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين انتهى من شرح
المقاصد في آخر المقصد الرابع (وهذه) اي المنى على الماء والهواء والصور الى
السما مع الابدان وغير ذلك من على الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اى العالم
الثاني لان العالم المقدس منقسم ثمانية اقسام سبعة منها هي الاقاليم الثمانية
التي فيها القصور والحدائق والاشجار والنباتات والحيوانات والاشياء
التي في جنة الفردوس من الاشياء التي لا تتغير ولا يفسد ولا يبدل ولا ينقص
وهذا عند البعض وأكثر الملهة والنجباء والفرق من الانبياء والاولياء القوم
الى هذا العالم ومعرفته مظاهره وخواصه الذي فيه جليلقاو جابرسا وهو قليات
النجباء وهذه اقسام مدن في عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه الصلاة والسلام
الا أن جليلقاو جابرسا من عالم عناصر المثل وهو قليات من عالم افلاك المثل (مر شرح
حكمية الاشراق) للسلامة الشيرازي من النسخة الموقولة عن خطه رحمه الله هو
المعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور
رحيم محبة العباد لله مجاز من ارادة تقويم اختصاصه بالعبادة دون غيره وورغبته
فيها ومحبة الله لعباده أن يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى ان كنتم تريدون لعبادة
الله على الحقيقة فاتبعوني حتى يصح ما تدعون من ارادة عبادته يرض عنكم ويغفر
لكم ومن الحسن زعم افوام على هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم يحبون
الله فأراد أن يجعل لتوهم تسديقان عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو
كذاب وكاب الله يكذبه واذ ارايت من يذكرك محبة الله وبصق يسديه مع ذكرها
وبطرب وشعر وبه في فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما
نصيحة وفقرته وطربه وصحة الا لا تصوري في نفسه الطبيعة صورة مستطمة

في تفسيره في قوله تعالى ثم صفق ومارب ونعر وصبق على قصورها وما
 من حيث يلقى قد جلا أن ذلك الجسد عند صفقته وحق الصلوة والبسملة قبل
 ركنهم بالدموع لما رقتهم من حلة (من تفسير الكشاف في سورة آل عمران) قوله
 الامام الرازي في التفسير الكبير ما من صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في
 أولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب منه في كتب طعن فهو بانه اجترأ
 في الطعن في أولياء الله فكيف اجترأ على كتيبه ذلك الكلام الفاحش في نفسه كلام
 الله الجيد ففسأل الله العصاة والهداية انتهى فرحم الله امرأه أرفق مني ولم يتعد
 طوره حد ثنا اسمعيل قال حدثني أنس بن أبي دلب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة
 رضي الله عنه قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعابن فاما أحدهما
 فميتته وأما الآخر فلو بثته قطع هذا الباعث بالبحر من مجرى الطعام من صحيح
 البخاري في باب صفات العلم قوله وعابن هو ثنية الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الطرف
 الذي يحفظ فيه الشيء وأطلق الحبل وأراد الخال أي فوجين من العلوم وبثته أي نشره
 وقطع أي قطع لحذف منه اللام قال ابن بطال المعلوم الخلقوم وهو مجرى النسر
 إلى الرثة والمرى وهو مجرى الطعام والشراب المتلصقة فينبط بالخلقوم وقال المراد
 من الوعاء الثاني أحاديث الشراطة السامة وما عرف به النبي صلى الله عليه وسلم من
 قساده من وقته والأحوال والتضييع لحوق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم
 يكون فساد هذا الدين على يدي أغنياء سفهاء من قريش وكان أبو هريرة يقول لو كنت
 أن أبيعهم بأسمائهم فخشي على نفسه فلم يصرح ولذلك ينبغي لمن أمر بعروض إذا خاف
 على نفسه في التصريح أن يعرض ولو كانت الأحاديث التي لم يصرح بها من الحلال
 والحرام ما وسعه كتبها بصريح الآية (وأقول) هذا الحديث هو مطلب مدار
 استدلال المتصوفة في الطائعات والشهوات بقولون هاهنا أبو هريرة مرف
 أهل الصفة الذين هم شيوخنا في الطريقة عالم بذلك قائل به والمراد بالآل علم الاسكام
 والاختلاق وبالثاني علم الاسرار المصونة عن الاغيار والمختص بالعلماء من أهل
 العرفان وقال قائلهم

يارب جوهر علم لو اوج به • اتقيل لي ثمة مر به دلوثنا

ولا تسفل رجال مساوئ دعي • يرون قبح ما يأنونه حسا

وقال بعضهم العلم المكنون والسر المأمون عناء وهو نتيجة الخدمة وثمرة الحكمة
 لا يظفر بها إلا القواصون في بحار الجاهلادات ولا يسهلها إلا المصطرون بأفواه
 المشاهدات اذهي أسرار مكنية في القلوب لا تطهر إلا بالرياضة وأوار لمعة في الضيوب
 لا تنكشف إلا للنفوس المرتاضة وأقول نعم ما قال لكن بشرط أن لا تدفعه الفوائد
 الإسلامية ولا تنفيه القوانين الإيمانية إذ ما بعد الحق إلا الضلال قال الشيخ أبو حامد

و اما در احسان فی بوعشتمن جومنا • و حاصل دنیا با آذی و وبال
 و لم نستقم من بختنا طول عمرنا • سوی آن جعنا فیه قبل و قالوا
 و غایه عنایت علم در شان کلام کلام امام غزالیست در احیا که در هر شهر شخصی
 می باید که این علم را داند و دفع شبهه مبتدعان را انداختن که اکثر متکلمین تصحیح عقائد
 خود بدلائل کلامیه کرده باشند ما خذ انوار عقائد ایشان مشکات بنویست و غرض
 از کلام غیر الحکم باحد • و الزام معاند نیست انصاف آنکه بجماع عقل راه حق
 نمیتوان دید و بوسیله برهان مطلوب اعلی میتوان رسید (نظم)
 لقد طفت فی تلك المعاهد كلها • وصبرت طرفی بین تلك المعاصم
 فلم ارا الا واضعا • کف حائر • علی ذقن او غار عاسن مادم
 کسی از هوا جس نفسانی و وساوس شیطانی نجات یابد که طفل مکتب • علم عالم
 نکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما باشد • و اشک نیاز برخالد راه سالکان مسافت
 طریقت و مالکان محالک حقیقت باشد در طریق تصوف انوار الهی و فیوض میر
 مناهیت و معرفت اشیا کما فی ازمانه بعلی (شعر)
 علم التصوف علم یس یعرفه • الاخر فطنة بالحق معروف
 و یس یعرفه من یس یشده • و کیف یثهد ضو الشمس مکثور
 (خاطرت کی رقم فیض پذیرت هیات • مکر از نشر برا لده و ورق ساده مسکونی)
 شیخ ابو یزید میفرماید اخذتم علمکم من عین منیت و اخذنا علمنا من الحی آمی
 لایموت امام غفر الدین با شیخ نجم الدین گفت م عرفت ربک فرمود بوارادت زد علی
 القلوب فتعجز النفوس عن تکذیها • و مخالفت این طائفة بایک کذب بکر مبتد
 باختلاف مشرب در کتمان و افشای اسرار بعضی میگوید (نظم)
 ابکی الی الشرق ان کانت منازلکم • من جانب العرب خوف القبل و القبال
 أقول بانفسه خال سین اذ صکره • خوف الرقب و ما بالحدس من خال
 بعضی گویند الا فافقی خرا و قللی هی النهر • و لانغنی مراد المر الجهر
 و یح باسم من أهوی و دعنی من الکفی • فلا جبر فی انکادات من و مر اسر
 جعی پندارند که دانش منحصر در علوم رجمه است کلا انهم من رجم • م بودند
 نجر برون (نظم) بین المحبین سر یس یثبه • قور و قور من حق یثبه •
 ابن عباس رضی الله عنه میگوید شبی با امیر المومنین علی کرم الله وجهه صحبت
 داشتم تا روزی شرح باب اسم الله میفرمود و دوس خود را پیش او میبرد و به تزیین
 دریای بزم و هم فرمود که اگر تفسیر الله الذی خلق سبع سموات و من درس مناهن
 یتزل الامر ینم من بکویم • بما امر استکسار کنید و حضرت امیر فرمود در رجمه
 من علیست که اگر آنرا بر شما اظهار میکنم بر خود به زید یا سید • و ابسه ن

در آن درجه اب و هم فرمود لو شئت لا وقرت سبعین یعرا فی تفسیر فاتحه الکتاب * و هم
 ان حضرت اشارت بینه فی کینه خود فرمود ان ههنا العو ماجه لو و جدت لها * جمله
 در صحیح بخاری مذکور است که ابو هریره رضی الله عنه گفت جلت عن النبی صلی الله
 علیه وسلم و عاتین من العلم اما الواحد فبثته فیکم و اما الاخر فان بثته قطع منی هذا
 البعلوم و امام زین العابدین قدس سره فرمود (تظم)

انی لا کتم من علم جواهره * کیلا یری الحق ذو جهل فیفتننا
 و قد تقدم فی هذا أبو حسن * انی الحسین و وصی قبله الحسن
 یارب جوهر علم لأبوحبه * لقیل لآنت بمن یعبد الوثنا
 و لا تستحل رجال مطعون دمی * یرون أقبح ما بأقونه حسنا *

و چند گفت لا یبلغ احد درج الحقیقه حتی یشهد فیہ الف صدیق بانه زندق * و نهار
 و هزار زمار که از انکار اولیاء الله استرازا ~~مکنی~~ و با اعتقاد در فیض بر روی
 دل باز کن شیخ محبی الدین رضی الله عنه در باب هفتاد و سیوم از فتوحات
 کوید ابو ربیع بابا موسی اردبیلی گفت ای اخی موسی چون بیای کسی را که ایمان
 بسبب ارباب طریقت داشته باشد اساس کن که برای تو دعا کنند برای آنکه دعای
 او بی شبهه مستجاب شود و از موسی فاضلترین فتواهی بود بین که او را با خضر علیه السلام
 السلام چه صورتها رو نمود و گفته اند پیش علماء محققان زبان باید ~~مکرر~~ و پیش
 سلاطین محافظت کنم و پیش اولیاء محافظت حل اگر ایشان میل مال کنند برای
 راحت فقر است و کار مخصوص بایشان خواه کج باشد و خواه راست رجال لا تلهمهم
 تجارة و لا یبع عن ذکر الله و عمار زفنا هم یثقفون (القصة) بطولها فی درویشان
 ضلالت صرف و بهمهات محض است اگر میدانی و کسی را ازین چه نقصان تو از کمال
 خود باز بیای ~~لکن~~ چون ملحد بصورت موحد بر می آید و زندقی بهیأت
 صدیقی نمی آید تمیز میان این طوائف مشکل است و طالبان صادق را ازین تمیز بخون
 در دل است از فتاوح شرح دیوان علی کرم الله وجهه لقاضی القاضل امیر حسین
 مبینی رحمه الله تعالی (فصل) و من هؤلاء المتصوفة المریدین قوم بهاسیل معنوهون
 اشبه شیء بالمجانین من العقلاء و هم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية و أحوال
 الصدیقین و علم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غیر مکلفین
 و یقع لهم من الاشارة عن المفیبات مجانب لانهم لا یتقیدون بشیء فیطلقون کلامهم
 فی ذلک و یأتون منه بالجانب و ربما یکرر الفقهاء انهم علی شیء من المقامات لما یرون من
 سقوط التکلیف عنهم و الولاية لا تحصل الا بالعبادة و هو غلط فانه فضل الله بؤیه
 من یشاء و لا یتوقف حصول الولاية علی العبادة و لا غیرها و اذا حکات النفس
 الانسانیة مابة الوجود فانه تعالی یمنعها بما یشاء من مواهب و هؤلاء القوم لم تعدم

نفوسهم الناطقة ولا قدرت كحال الجبائين وانما فقد لهم العقل الذي يناط به التكليف
وهو صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية ثلاثان يستند بها نظره ويعرف أحوال
معاشه واستقامة منزلته وكأنه اذا ميز أحوال معاشه لم يبق له عذر في قبول التكليف
واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة يناقد لنفسه ولا ذاهل من حقيقته فيكون
موجود الحقيقة معدوم العقل التكميلي الذي هو معرفة المعاش ولا استهالة في ذلك
ولا يتوقف اصطفاؤه الله عباده للمعرفة على شيء من التكاليف فاذا صحت ذك فاعلم أنه
ربما يلتبس حال هؤلاء الجبائين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويصلقون بالجهائم ولست
في تميزهم علامات منها أن هؤلاء البهايل يتجد لهم وجهة ما لا يتلون عنها أصلا
من ذكر وعباداة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والجهائم
لا يتجد لهم وجهة أصلا ومنها أنهم يخلقون على البهيم أول نشوهم والجهائم
يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك
وفسد نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخلية ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر
لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف في حقهم والجهائم لا تصرف لهم وجه فحصل
انتهى بنا الكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال الحكيم الالهيم
في رسالته التي ألقاها لدفع مطاعن الناس عن حضرة الشيخ الامام الاكبر الحنفى رضى
الله تعالى عنه ما نصه وكذلك أى كائنكم وفى مسئلة الوجود تكلموا فى مسئلة البيان
فهمون مع أنه رضى الله تعالى عنه قال انه أخذ منكم ومن الحكم من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما ذكره فى أول الخطبة فنسكروها ما أنكره بل أنكر رسول الله صلى الله عليه
وسلم من حيث لا يشعروا وتتبع لانه ليس من الناس الذى أخبره صلى الله عليه
وسلم أنهم يتفجعون به أما ترى أنه صلى الله عليه وسلم كيف قال خلفه وأخرج به الى الناس
يتفجعون به ولم يقل ليتفجعوا به لان النفع متحقق ولو لم يكن للناس الذى نفسى ما وقع له
في الميثاق فبالذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما فى الصور من
من المعاني والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما ما قال رضى الله تعالى عنه
في الفتوحات فى الباب الثامن والسبعين فى مراتب طاعاتهم ونعائهم وهوان
فرعون وأمثاله الذين ادعوا الربوبية ونفوها عن الله تعالى له الدرك الاسفل من النار
فالظاهر أن ينسب ما تناقضا وعلى الله قصد الدليل انتهى كلام الالهيم وقول قال
الشيخ قدس سره فى الباب الثالث والعشرين وثمثة من الفتوحات الهيم لم يذكر
هو الذى كان الله عليه بالالهام والالقاء وإزال الروح الى قلبه وهذا الخابى فى
الفتوحات من ذلك النقط عندنا من الله ما كتبناه من حرق الاعيان املاء الهيم والنساء
رمانى وقتد وحافى فى روع كائن هذا بجهالة الامر مع كوننا سناريل مشرعب
ولأنبيا مكلفين وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فبشرعه على ألسنة رسله وأنبيا

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضي الله عنه فعلى هذا يكون التساقض
 المذكور مستلزما لتساقض آخر أشد اشكالا من الأول فتأمل كسبه الفقيه محمد راجب
 حكى عن بعض الكرامية أن بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبي بل أعلى وعن بعض
 الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لأنها تنبئ عن القرب والصحة رامة كما هو شأن
 خواص الملك والمقر بين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك
 الى الرعايا بالتبليغ أحكامه إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لأن النبوة لا تكون بدون
 الولاية وعن أهل الاباحة والاحاد أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب
 وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب
 الصغيرة والكبرى فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بأن النبي مع ما له من شرف
 الولاية مشعور عن العاصي مأثور من سوء العاقبة يحكم النصوص القاطعة مشرف
 بالوحى ومشاهدة الملك بعوث لاصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد الى غير
 ذلك من النعم والمالات والنبي بان النبوة تنبئ عن امة وتبليغ من الحق الى
 الخلق فيها ملاخطة للجانسين وينذر قرب اولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن
 مرتبة ولاية غير الانبياء لانهم لا يكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة
 النبوة ثم قد يتبع تردد في أن نبوة النبي أفضل ام ولايته فمن قال بالاول لمافي النبوة فمن
 معنى الواسطة بين الجاهل والقيام لمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك
 ومن مائل الى الثاني لمافي الولاية من معنى التعريف والاختصاص الذي يكون في النبي
 في غاية الكمال بخلاف ولاية غيره النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قبل الولاية أفضل
 من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اسلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو
 أن ولاية النبي أفضل من نبوته لأن نبوة التشرع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية
 لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
 محقومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت
 دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية أعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء
 من أئمة محمد صلى الله عليه وسلم حلة تصرف ولايته بهم تصرف في الخلق بالحق
 الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر
 تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعوم الخطابات ولان اكمل
 الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع أن التكليف في حقهم
 أتوا كل حق وصاتون بأدنى زلة بل بترك الأفضل ثم حكى عن بعض الاولياء أنه
 احسن في الله من التكليف وسأله الاعتاق عن علو هدر العبادات فأجابته الى ذلك بان
 عليه العقل الذي هو ماض التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت
 خير بان اعرف لاسم من العباد لا يفتري الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج

الكمال إلى حضيض نقصان والنزول من معارج الملك إلى منازل الحيوان بل ربما
 يحصل له كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث
 يذهل عن هذا العالم ويحل بالكاليق من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف
 كالناسم وذلك لجزءه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجائين فربما يسان دوام نقى
 الحسنة وعدم العود إلى عالم الظاهر وهذا الدخول هو الجنون الذي ربما رخ على بعض
 العقول والمتسمون به هم المسجون بمجانين العقلاء وهم الذين يظهر فضل الانبياء على اولياء
 فانهم مع أن استغراقهم أكمل وانجذابهم أشد لا يخلون بأدنى طاعة ولا يخلون من
 هذا الجناب ساعة لأن قوتهم القدسية من الجنون بحيث لا يتسلطهم شغل من
 ذلك الجناب ولا يعتد عليهم أدنى زلة عن منهج الصواب (من شرح المصنف لتفسيره)
 والقول بالخلول أو الاتحاد يحكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض
 القلاة في حق انهم وعن بعض المتصوفة في حق كنانهم وأما ما يدعى بعضهم من ارضاع
 الكثرة عند القضاء في التوحيد وأنه لا كثرة في الوجود أصلاً فبحث آخر (من يوصي
 كقامت الدلائل على امتناع الخلول والاتحاد على الذات فكذلك على الصلة بين أولي
 لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاستحالات التي ذهب إليها هؤلاء المتألفين في هذا
 الأصل عما يتناول ذات الواجب أو صفته في بدن الانسان وروحه وكما الاتحاد
 والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتهون إلى التزم كما نصارى فصدقوا إلى أن
 الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة انهم يسمونه
 بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أما بانوار واحد سائر ما يسمونه بالروح فأنتم
 بنفسه وبالقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جهات أو ثلاثة إلى أن نسبت إلى
 الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى وكانهم
 يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة والسمع والبصر إلى العلم ثم قالوا إن الكرامة وهي
 اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بلبسونه بطريق الاختراع فالجسم بالماء
 عند الملكايتة وبطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على الجور عند السوربة
 وبطريق الانقلاب كما ودما بحيث صار الله هو المسيح عند البعض وهو من
 قالوا ظهوره انلاهوت بالناسوت كما يظهر ذاته في صورة بشر وقيل في صورة
 والناسوت كالنفس مع البدن وقيل في الصورة في جسد فيصير منه حواري
 العادة وقد تناسقوا في الآلام لا ذات فيهم من هذه الجهات وإنما انتمون
 إلى الاسلام فتنهم بعض غلاة الشيعة فقاموا بالاجتماع ظهور روحهم بالحق
 كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة موسى وقوله
 أن يظهر الله في صورة بعض الكساكين وأولى السراطين على ربي عليه السلام وقوله
 المخصوصون الذين هم خير البرية ولعلهم في الخلائع العلمية والعبادية فلهذا

يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتسوفة
 المشاكسون بأن السالك إذا آمن في السلوك وتواضع في جملة أوصول فربما يجعل الله فيه
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالشارف في البحر بحيث لا يتمايز أو يقصده بحيث
 لا اثنينية له تعالى وسمي ن يقول هو أنا وإنا هو وحينئذ يرفع الأمر والنهي ويظهر من
 القرائب والمجانب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأي عن غنى عن البيان وههنا مذهب
 آخران يوهمان الحلول والاتحاد ويسامنه في شيء (القول) إن السالك إذا انتهى
 سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تفضل ذاته
 في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن ~~كل~~ ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله
 تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الإلهي إن العبد
 لا يزال يتقرب إلى الله ما لم يزل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
 الذي يبصر به ويحييه ويقتدر به تصدرك عنه عبارات تدل على الحلول والاتحاد لتصور
 العبادة من بيان تلك الحقائق وتعدرا لتكشف عنها بالقتال ونحن على ساحل التيقن نتعرف
 من بحر التوحيد بدوراته مكان وتعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان
 وأنه الموفق (والثاني) أن الواجب هو الوجود متناق وهو واحد لا كثرة فيه أصلا وإنما
 الكثرة في الإضافات والتعينات التي بمنزلة النبال والسراب إذا كل في الحقيقة واحد
 يتكرر على المظاهر لا بطريق الخاطلة وشك في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول
 ههنا ولا انفصال لعدم الاثنينية والشيوعية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق
 العقل والشرع وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه ~~لكن~~ من يضل الله فله من
 هاد من شرح المقاصد (في جوارق قتل الجراد) اختلف العلماء في قتل الجراد إذا
 دخل بأرض قوم وقد فتيل لا يتل وقال أهل الشفة كلهم يقتل حتى الأولون بأنه
 خلق عظيم من خلق الله يأكل من رزق الله ولا يجزى عليه لدمه وبما روى لا تقتلوا
 الجراد فإنه بمنزلة الأعلام وأحسب الجمهور بأن تركها فساد الأموال وقد رخص
 النبي صلى الله عليه وسلم قتال الدمل إذا أراد أخذ ماله فالجراد إذا أردت فساد
 الأموال حلت أولي يجوز قتلها ألا ترى أنهم اتفقوا على أنه يجوز قتل الحية
 والعقرب لأنها يؤذي الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه وأبو نعيم مالك بن أنس
 الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دعا على الجراد يقول اللهم أهلك بكاره
 واقتل صفاره وقد بينه واقطع دابره وخذ بأقوافهم عن عايشنا وأروقتنا المذموم
 الدعاء قال رجل يا رسول الله كيف تدعو على جنس من أجناد الله قطع دابره
 قال إن الجراد ثمة حوت في البحر (من تفسير القرطبي عليه الرحمة) عند تفسير
 قوله تعالى فأرسلنا إليهم الطوفان والجراد في آخره في حديث ابن عباس الجراد
 ثمة حوت في عطسه غيبة (في ذرية إبليس عليه اللعنة) واختلف أهل التفسير

هل لا بليس ذرية من صلبه فقال الشعبي سألني رجل فقال هل لا بليس زوجة فقلت
 ان ذلك عرس لم أشهده ثم تذكرت قوله تعالى اقتضونه وذريته اوليا من دوى فقلت
 انه لا تكون ذرية الامن زوجة فقلت نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه في فرج
 نفسه فباض خمس بيضات فهذا اصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلقه في عده
 النبي ذكرا وفي اليسرى فرجا فهو ينكح هذا بهذا فيخرج له كل يوم عشرين صبي يخرج
 من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو بطيروا عظمهم عند يهم
 منزلة أعظمهم في بني آدم قسمة وقال قوم ليس له اولاد ولا ذرية وذريته أعوانه من
 الشياطين قال القشيري أبو نصر وبالحلة ان الله تعالى أخبر أن لا بليس ابا وذرية
 وأنهم يوسوسون الى بني آدم وهم أعداؤهم ولا يثبت عندنا متيق في كيفية النوازل
 منهم وحدوث الذرية عن ابليس فيقول الامريه على نقل صحيح قلت اريدت
 في هذا الباب من صحيح ما ذكره الحمدي في الجمع بين الامهين عن الامام أي ~~بهم~~
 البرقاني أنه يخرج في كتابه سند عن أبي محمد بن عبد الله بن سعيد الحافظ من روية
 عنهم عن أبي عثمان عن سليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكسر قدام
 يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فانها باض الشيطان وفرخ وهذا يدل على أن
 للشيطان ذرية من صلبه واقه أعلم قال ابن عطية وذريته طاهر القبط غنص
 الموسوسين الذين يأتون بالمنكر ويحملون على الباطل وذكر السدي وغيره من جهة هذا
 قال وذرية ابليس هم الشياطين وكان بعدهم زنبور صاحب الاموافيع رايته في كل
 سوق بين السماء والارض يجعل تلك الريبة على حانوت أو من يقع واسر من يفلح
 ولقي صاحب المصائب بأمر يضرب الوجوه وشق الحبوب والدعا بالويل والحرب
 والاعور صاحب أبواب الرياء وموطأ صاحب الاخبار يأتى بها فليفتها في أفواه الناس
 فلا يجدون لها أصلا وداسم الذي اذا دخل الرجل بيته فسلم ولم يذكر اسم الله بصره
 من المتاع ما لم يرفع وما لا يحسن موضعه واذا أكل ولم يذكر اسم الله كمل معه
 قال الاعمش واتى رجلا دخلت البيت فلم يذكر اسم الله ولم مرأيت مطهرة فقلت
 ارفعوا هذه وخاصتهم ثم اذكر فأقول داسم اعوذ بالله منه زاد النعماني وغيره عن مجاهد
 والايض وهو الذي يوسوس للانبياء ومحر وهو الذي اختلس من شياطين عليه
 السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها والذهبي وهو صاحب الصلاة
 يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكنى والهفاف ~~يوسوس~~ يوسوس بالهفاري
 يضل الناس ويتيههم ومنهم الغيلان وحكي أبو مضيع مكحول بن الحسن له شبي
 في كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد أن الهفاف هو صاحب الشراب وقوس صاحب
 التعريش والاعور صاحب أبواب السلطان قال وقال ارايت ان لا بليس شيطانا
 يقال له المتقاضي يتقاضى ابن آدم فيخبر بعمله كان عمله في السر من غير ان يحدث

به في العلانية قال ابن عطية وهذا لم يأت به سند صحيح وقد طول النقاش في هذا المعنى
وحكي حكايات تبعده عن الصحة ولم يزد في هذا صحيح الا ما في كتاب مسلم من أن الصلاة
شيطانها سمع حزين وذكر الترمذي أن للوضوء شيطاناً يسمى الولهان من تفسير القرطبي
في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى اقتضونه وقرنته الخ (يا ابراهيم)
على ارادة القول أي قالت الملائكة يا ابراهيم أعرض عن هذا الجدل انه قد جاء أمر
ربك قد ربه بمقتضى قضائه الا زلي بعد ايسم وهو أعلم بحالهم وانهم آتيهم عذاب
غير مردود ومصرف بجدال ولادعاء ولا غير ذلك من البياض في سورة هود عليه
السلام (قوله قد ربه بمقتضى قضائه الا زلي الخ) قال المصنف رحمه الله في شرح
المصابيح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في أوقاتها يعني أن اصفة الارادة
الالهية تعلقاً قد يعم وجود الاشياء في وقته المخصوص في الازل وتعلقاً حادثاً به
في وقت وجوده بالفعل والاضاء هو التعلق القديم ولذا وصفه المصنف رحمه الله بالازلي
والقدر التعلق الحادث لأن القضاء هو نفس الارادة كما هو مظهر كلامه
شهاب هو المعز

(أول شبهة وقعت في الخليقة ومن مصدرها في الاول ومن مظهرها) اعلم أن أول شبهة
وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبعاد بالرائي في مقابلة النهي
واختيار الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار
على مادة آدم عليه السلام وهي العين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت
في الخليقة وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات
مطلوبة في شرح الاناجيل الاربعة الخليل لوقا وما رقص ويوحنا وفي مذكرة
في التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود
والامتناع منه قال كان شلل عنه اني سلمت أن البارئ تعالى الهى والمخلوق عالم
قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فانه مهما أراد شيئاً قال له كن فيكون وهو حكيم
الا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة قالت الملائكة ما هي وكما هي قال لعنه الله
سبعة الاول منها أنه علم قبل خلق أي شيء يسد رعي ويعمل فلم يخلقني اولاً وما الحكمة
في خلقه اياي والثاني اذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيئته فلم يخلقني بمعرفة
وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد اذ لا يتنفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث اذ خلقني وكلفني فالترتب تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم
يكني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد
اذا لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي والرابع اذ خلقني وكلفني على الاطلاق وكلفني
بهذا التكليف على الخصوص فاذ لم أسجد لم لعني وأخرجني من الجنة وما الحكمة

اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر ويمنى وشروا به لا مخرج للمكروبه ولا مخرج
 وسألوا عما سئروا من الخوف فيه والسؤال عنه وبادلوا بالباطل فما لا يجوز والجدال
 فيه انما به حديث ذي النورين التميمي اذ قال امدد يا محمد فان لم تعدل حق
 قال عليه السلام ان لم اعدل من بعدل فعدوا اليه وقال هذه فسمه ما يريد بها
 وجه الله وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم واذا صار من امر من على
 الامام الحق خارجا وليس ذلك قولنا بتقصير العقل ونقصه ولا بهيول في ما لا
 انص واستدرا على الامر بقباس الله قل حتى نعلم ان الله عليه وسلم سيجرح
 من ضنفي هذا الرجل قوم يرقون من الذين كما يرق السهم من اربعة اجزاء فسمه
 فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم احدث الله لاهل السنة من شي وقولهم
 لو كان لتسلم الامر شي ما قبلنا ههنا وقولهم لو كانوا عدا ما ما بين ودا لولا عمل
 ذلك لانصرح بالصدور وقول طائفة لوشاء الله ما عدنا من دونه من شي وقول
 طائفة انظروا من لو يشاء الله اطعمه نصريح باخر واعتبر حاله في حريته
 جاد لوالى ذات الله فذكر في جلالة ونسبته في افعاله حتى سمعهم ورواه في
 ورسول الصواب فيصيب بها من يشاء منهم جهاد لول الله وهو شديد الحال هذا
 ما كان في زمانه عليه السلام وهو في شوكته وقوته ومجده وادبه من جهاد
 وبطوره الاسلام ويطبون الضائق ويغالب الظاهر ضاهيه في كل وقت من
 على حركته وتكلمه مسارت الاعراضات في كل دور وظهر في كل شأن من
 واما الاختلافات الواقعة في حال مرضه ودهد وقوته في اصابه ربي الله تعالى بهم
 فهي اختلافات اجتهادية كما قيل كان فرضهم فيها اقامة مراسم الشريعة وادامه
 منهاج الدين فأول تنازع وقع في مرضه صلوات الله عليه وآله في اقراره بحدس
 اسمعيل البصري باسناده عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال لما اشتد بالي
 صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال اتوني بدواة ومرطاس فكتب
 لكم كما لا تضلون بعدى فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بلغ اوج
 حينا كتاب الله فكفر المخط فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم قوموا بي لا بد في عدي
 التنازع قال ابن عباس رضي الله عنهما ان الزرية كل الزرية ما بين كتاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم واخلاف الناس في مرضه صلوات الله عليه وسلم
 انه قال جهزوا جيش امانة لعمر اعمس فكتب ما افضل قوم سمع ما بينا متنازع
 امره واسماة قد روي المديونة وقد روي قوم قد شذبت مرض النبي صلى الله عليه وسلم
 فلاح قلوبنا بالسارقة والحالة هذه فسير حتى صرنا في شي يستنون من امره
 وانما وردت هذين التنازعين لاننا لم نر عمادوا من اختلافات المؤثرة
 في امر الدين وهو كذلك وانما كان الفرق من كل اقامة مراسم الشريعة في حال

تزلزل القلوب وتسكين مآثرة الفتنة عند قلب الامور (الخلاف الثالث في سيرة صلى الله عليه وسلم) قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا مات قتله بسيفي هذا وقال ابو بكر رضي الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قدامت ومن كان يعبد الله محمدا فانه من لا يموت وغرأ هذه الآية وما محمدا الا رسول قد خلت من قبله الرسل فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فارجع القوم الى قوله وقال عمر كان في ما سمعت هذه الآية حق قرأها ابو بكر (الخلاف الرابع في موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد اهل مكة من المهاجرين وذهابهم الى مكة لانهم اسقطوا رأسه واراد اهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة لانها دار هجرته ومدار نصرته وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجهم الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس في الامامة) واعظم خلاف بين الائمة خلاف الامامة اذا ما سلم سيف في الاسلام على فاعادة يدية مثل ما سلم على الامامة في كل زمان وقد سهل الله ذلك في الصدر الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وكان الانصار من امير ومنكم امير واتفقوا على رتبهم سعد بن عبد الله الانصاري فاستدركه ابو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهم ابان حضرة استقبته في ساعدة وقال عمر كنت اذ ورتي نفسي كلاما في الطريق فلما وصلت الى السقيفة اردت ان اتكلم فقال ابو بكر ما عمر فحمد الله واثنى عليه ثم ذكر ما كنت اذ ورتي في نفسي كانه يجبر من غيب فقبل ان يستغلي الانصار بكلامه مددت يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت النائرة الا ان بيعة ابي بكر كانت فله وفي الله شرها فمن عادى مثلها فاقتلوه فابى رجل بايع رجل من غير مشورة من المسلمين فانهما

ان يقتلا وانما سكت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الا انه من قريب وهذه البيعة هي التي بررت في السقيفة ثم لما عاد الى المسجد اشبال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بني هاشم وابي سفيان من بني امية وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان مشغولا بما امره النبي صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا ممانعة (الخلاف السادس في امر فدا والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها السلام ورأته نارة وتلك النارة حق رفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة (الخلاف السابع في قتال ما نفي الزكاة فقال قوم لانما نلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نلناهم حتى قال ابو بكر رضي الله عنه لومنعوني عقلا عما اعلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لغنائهم عليه ومعنى نفسه لقتالهم ووافقه العصاة رضي الله عنهم باسراهم وقهاده

اجتهاد عمر رضي الله تعالى عنه أيام خلافته إلى رد السبا والاموال اليهم واطلاق
 المحبوسين (الخلاف الثامن) أنه نصب من أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضي
 الله عنه. ما من الناس من قد وليت علياً فطاعه وارتفع الخلاف يقول أبي بكر
 لما أتى يوم النسيئة لقلت وليت عليهم خيراً عليهم وقد وقع في زمانهما اختلافات
 كثيرة في مسائل ميراث الجد والأخوة والخلافة وقد عطل الأصمعي وروى أنسان
 وحدوده من الجرائم التي لم يرد فيها نفس وإنما هم أمورهم الأشعث قال الزمزمي ونورد
 الجهم ورفع الله تعالى الشرح على المسلمين وتثبت أن سبباً يار لغناهم وهذا هو كلامهم
 يسدرون عن رأي عمر رضي الله عنه وأثبتت الدعوة وظهرت الطغمة ودانت العرب
 والهمج (الخلاف التاسع) في أمر الثوري واحتداف لا تروى بها حتى تغموا كلهم
 على رجة عثمان رضي الله عنه وأتظم الملك واستقرت الدعوة في زمانه. حدثت
 الفتوح واستلبيت المال وعاش الخلق على حسن خلق وعملهم بالدين. يدين
 أخاه من بني أمية قد ركبوها برزكته وبروا خير عليه ووقعت في زمانه
 اختلافات كثيرة وأخذوا عليه ما أخذ كلها بحال على بني أمية منها رده الخدم من
 أمية إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما
 فما لباه إلى ذلك ونفاه عن عمر من قامة بنسب إليه من فرسها ووهب في زمانه ما روى
 رضي الله تعالى عنه في الرقة وزوجته مروان بن الحكم ما روى عنه وسماه حسن
 ثنائهم أفرسقة وقد بلغت ما تقي نفدياً له وبنهية قومه من سعد بن مسعود بن شرح
 بعد أن أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه ونوخته أبوه من رماحه وولته سعد بن
 ابن عامر البصرة حتى أحدثت قبلها الحدث إلى محمد بن أبي بكر بن سعد بن عامر
 جنود معاوية بن أبي سفيان عامل الشام وعبد بن الصمصام عامل الحيرة وبعده
 الوليد بن عقبة وعبد الله بن عامر عامل الحيرة وعبد الله بن سعد بن شرح
 عامل مصر وكلهم خذله ورفضوه حتى أبق قدره عليه وقتل رضي الله عنه معهما
 في داره ونارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه ولم تنكسر بعده في زمان أمير المؤمنين
 علي بن أبي طالب وجهه بعد ذلك ما تقي عليه وهذا البعثة في ذلك خروج طغمة
 والزبير إلى مكة ثم جعلت في سنة رضي الله عنها في البصرة ثم نسب إليه وهو يعرف
 ذلك بحرب الجبل والحق أنهم ساروا بعده في زمانهم من زمانه في زمانه
 ابن الزمزمي وقت الانصراف وهو في شأنه يقول صلى الله عليه وسلم بنسب
 قاتل ابن صفية بالنار واطمأططه فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت لا عمر من عمر
 ميتاً وأما عائشة رضي الله عنها فحدثت بمحوته على ما عرفت ثم ماتت بعد ذلك
 ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صنين وشيعة حواريه وحمله على

التصكيم ومفادرة عمرو بن العاص بأموسى الأشعري وبقاء الخلاف الى وقت الوفاة
 مشهور وصك ذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهر وان عقدوا وقولا
 ونصب القتال معه فعلاظا هرام معروف وبالمجلة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق
 معه وظهر في زمانه الخوارج عليه مثل اشعث بن قيس الكندى ومسعود بن فذكى
 النعمى وزيد بن حصين الطائى وغيرهم وصك ذلك حصار في زمانه الغلاة في حق
 مثل عبيد الله بن سيار وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق
 فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم **مَنْ لَفَّ فَيْسُكَ اثْنَانِ حَبَّ غَالٍ وَمُبْغَضٌ قَالَ**
تَا شَمِيتَ الْاِخْتِلَافَاتِ بَعْدَهُ إِلَى قِسْمَيْنِ أَحَدُهُمَا الْاِخْتِلَافُ فِي الْاِمَامَةِ وَالْآخَرُ
الْاِخْتِلَافُ فِي الْاَصُولِ وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْاِمَامَةِ عَلَى وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا الْقَوْلُ بَانَ
الْاِمَامَةِ يُنْتَبِهُ بِالنَّصِّ وَالتَّعْيِينِ وَالْآخَرُ الْقَوْلُ بَانَ الْاِمَامَةِ يُنْتَبِهُ بِاتِّفَاقٍ وَالْاِخْتِلَافِ
فَنَ قَالَ إِنَّ الْاِمَامَةَ يُنْتَبِهُ بِاتِّفَاقٍ قَالَ بَا مَامَةَ كُلٌّ مِنْ اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الْاُمَّةُ
أَوْ جَمَاعَةٌ مِنْ رَدَّتْ مِنَ الْاُمَّةِ اِمَامًا مطلقا واما بشرط أن يكون فريشاعلى مذهب قوم
وبشرط أن يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرائط اخرى كما سيأتى ومن قال بالاول
 فان بامامة معاوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والخوارج من
 كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ويعجز على سنن
 العدل في معاملاتهم والاخذلوه وخلصوه وربما قتلوه ومن قال ان الامامة تثبت
 بالنص اختلفوا بعد على كرم الله وجهه فمنهم من قال **انما النص على ابنه محمد بن الحنفية**
وهؤلاء الكيسانية ثم اختلفوا بعده فمنهم من قال انه لم يمت ويرجع قبلا العالم عدلا
ومنهم من قال انه مات وانتقلت الامامة بعده الى ابنه أبي هاشم واقترقت هؤلاء بينهم
من قال الامامة بقيت في عقبه وصية ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا في ذلك
الغير فمنهم من قال هو بشان بن سمعان الهندي ومنهم من قال هو على بن عبد الله بن عباس
ومنهم من قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار بن أبي طالب وهؤلاء
كلهم يقولون ان الدين طاعة رجل واولون احكام الشريعة كلها على شخص
معين وأما من لم يقل بالنص على محمد بن الحنفية فقال بالنص على الحسن والحسين رضى
الله عنهما وقال لا امامة في الاخيرين الا الحسن والحسين ثم هؤلاء اختلفوا بينهم
من اجرى الامامة في اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابن الحسن ثم ابنه
عبد الله ثم ابنه محمد ثم أخيه ابراهيم الامامين وقد شربا ايام المنصور فقتلوا رجلا الله
ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الامام ومنهم من اجرى الوصية في اولاد الحسين وقال
بعده بامامة على ابنه زين العابدين فصاعليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية بامامة
ابنه زيد ومذهبهم ان كل غاطمى خرج وهو عالم زاهد شجاع منى كان اماما
واجب الاتباع وجوز وارجوع الامامة الى اولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال

بالرحمة ومنهم من ساق وقال بأمامة كل من هذا حاله في كل زمان وأما اللاهية فقالوا
 بأمامة محمد بن علي الباقر فعليه ثم بأمامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم خلفوا
 بعده في أولاده من المنصور عليه وهم غيبة محمد وإسماعيل وبسائرهم وموسى وعلي
 ولهم اختلافات في ذلك وهذا مذهبهم وأما الاختلافات في الأصول فحدثت في آراءهم
 أصحابها بدعة معبد الجهنقي وغيلان الدهشقي ويونس الأحمري القول بالقدر وملك
 الجبر والشرا إلى القدر ونسج على منوالهم وأصل بن عطاء الغفري وكان تلميذ الحسن
 البصري وتلقاه عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد
 النخعي أيام بني أمية ثم وإلى المنصور وقال بأمامة وأبو عبيدة من الخوارج والمرجئة
 من الجبرية والقدرية ابتداء بدعتهم في زمان الحسن وأعتزل وأصل عنهم وعن استاذهم
 بالقول بالثلاثة بين المعتزلة فيسمى هو وأصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن علي بأنه خائف
 مذهب آباءه في الأصول وفي التبري والتوالي وهم من أهل المعتزلة وما وجدنا جماعة
 سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فسرنا يوم
 المأمون فخلقت مناهجها بجماع الكلام وأفردها عما من فنون العلم وهو مذهب
 الكلام أما لان أظهر مسئلة تكلموا فيها ونقضوا عليها هي مسئلة الكلام فسمى
 النوع باسمها وأما فبايهم الفلاسفة في أمية فسموا فنون علمهم بالمعقل والمطلق
 والكلام مترادفات وكان أبو الهذيل العلاف يجمعهم في ذلك وهو من فلاسفة
 في أن الباري تعالى عالم يعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرته وقدرته ذاته والديع في العلم
 والارادة وأفعال العباد والقول بالقدر والالوان والارزاق وحرث بينه وبينهم
 الحكم مناظرات في أحكام التشبيه وأبو يعقوب الشحام والأدي صاحب أبي الهذيل
 وافقه في ذلك كله ثم إبراهيم بن شيار النظام في أيام المعتصم وانضرد عن السلف
 يدع في القدر والرفض ثم ظهرت بدعة بشر بن المعفر من القول بالتوليد والافراط في
 والمسئل إلى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بأن الله تعالى قادر وعلى تعذيب أحمل
 وإذا فعل فهو ظالم إلى غير ذلك مما انفرد به عن أصحابه وتلقاه أبو موسى المديني رغب
 المعتزلة وانفرد عنه بإبطال إبطال القرآن من جهة الفصاحة والسلافة وفي أيامه حثرت
 أحسن فخرنا لشدائد على السلف قولهم يقدم الله برأ ولما حرون من الله على
 الجباة وابنه يوهانم والقاضي عبد الجبار وجماعة من بصريين معطو طرق
 أصحابهم وانفردوا عنهم بمشرك وأما رتبة العلم من الفلسفة فمباشرة هرون
 والمأمون والمعتصم والخوارج والمعتزلة وانتهى من صاحب بن صدر وجماعة من
 الديلمية وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات وكان السلف
 يشارونهم على أعلى قانون يستحل على بل على قول أفساى وبهمون الصغانية فمن
 مثبت صفات الساري تعالى معنى قائمة بذاته ومن منسبه صفاته بصفات خلق

وكلهم متعلقون بظواهر الكتاب والسنة ويناضلون المعتزلة في قدم الكلام على قول ظاهر وبحر مناظره بين أي الحسن على بن اسمعيل الأشعري وبين استاذه أبي علي الجبائي في بعض مسائل التصيين والتقييع فالزم الأشعري استاذه امورا لم يخرج عنها الجواب فاعترض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهباً منفرداً وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاني المالكي الأشعري والاستاذ أبي اسحق الشافعي الاسفرايني وغيرهم وليس بينهم كبير اختلاف ونبغ رجل متمسك بالزهد من بهستان يقال له أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بمزة قد فُش من كل مذهب ضغناً وابته في كتابه وروجه على اغتنام غزوة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهباً قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب البلا على أصحاب الحديث والشيعة من بعدهم وهو اقرب مذهب الى مذهب الخوارج فهم بحسبة (الى هنا من الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني) فغى اختلاف در مسائل شرعية فرعيه بعد از رحلت في صلى الله عليه وسلم يداشد تاج الدين اسمعيل قنوي در شرح ماونه كويد كدر مسئلة خرفا كه شخصي مر دو مادر وخواهر و جدر ا كذاشت أبو بكر صديق رضي الله عنه حكم كرد كه مادر را ثالث مالت و جدر باقی امير المؤمنين عمر فاروق سكفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث باقی و جدر ا ثلث باقی امير المؤمنين عثمان ذي النورين سكفت هريك را ثلث است امير المؤمنين علي ككرم الله وجهه سكفت خواهر را نصف است و مادر را ثلث و جدر ا سدس و ابن مسعود رضي الله عنه سكفت خواهر را نصف است و هريك از جدر و مادر را نصف باقی و زيد بن ثابت سكفت مادر را ثلث و جدر ا دو ثلث باقی و خواهر را ثلث باقی و امام شافعي رحمه الله موافق اوست بجه حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم در شان او فرمود (افرضكم زيد) وقاضی محمد در شرح مختصر كويد ابن عباس رضي الله تعالى عنهما در قول شائق علي وزيد و ابن مسعود بود و ميگفت (من باهني باهله ان الله لي يعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وائسا) وهم در شرح مذکور كويد زني آيست در وقتي كه عمر با حضار او امر كرده بود بجه ينداخت عثمان و عبد الرحمن با عمر گفتند (ائسا؟ نت مؤدب لا تری عليك شيئاً) و علي سكفت (ان كان عثمان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك و روز بر روز دانه خراف و اسع شد و مجتهدان يستر ميشدند تا قرار بر مذاها بانه اربعة سكفت (واول ايشان أبو حنيفة نعمان بن ثابت) بود و در سنة ثمانين در كوفه متولد شد و او را دو بار تقضاء تكليف كردند و چون سلطان بشرائط امامت متصف نبود و قبول نكرد اول در كوفه صد تازيانه اش زدند در درو و زهر روزده تازيانه و آخر در بغداد

در زمان منصور و قات یافت در سنه ٢٥٠ هجری و مانده و امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه
 در شان ثابت دعا فرموده بود به برکت در و در ذریه او (قال العلامة الزمخشري)
 في الكشاف عند تفسير قوله تعالى (لا يزال عهدي الظالمين) حسان أبو خنيفة
 يفتي سرا بوجوب نصرته زيد بن علي رضي الله عنه وحل المال اليه والخروج على الص
 الملقب المتحج بالامام والخليفة كالدواني واشباهه وقالت امرأة انشأت على ابن
 بالخروج مع ابراهيم ومحمد بن عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال بالفتي كنت مكان
 ايشك وكان يقول في المنصور واشيا عدلوا وادوا بساء سعد وادوى على عدايره
 لما فعلت (ثاني ما لث بن انس بن مانه) به در حس و نه بهر من و نشد و در مدینه
 در سنه ٢٥٠ و سبعین و مانده و قات یافت و شافعی شافعی در و ده (ثان امام شافعی)
 محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبد رب بن هاشم بن محمد
 الطایب و سائب در و زید در مسلمان شد و شافع در طفولیت و راضی الله الله و سلم
 دیده بود و ولادت شافعی در غزوه با عتق لان یمن بود در حسین و مانده و قات او مصر
 در رجب سنه ٢٥٠ و مانده و شافع علاء الدولة جنانی در و ده و میفرماید که رب الفی
 اکون غلامی و مذهب امام شافعی میگزارد و شیخ محبی الدین در باب صیغه
 و یندم از فتوحات نقل میکند که شافعی از او نادیده بود (در ابع اجدن بن محمد بن حسن)
 در ده داده و تولد شد در سنه ٢٥٠ و مانده و شافع در و ده و بعد از در سنه
 احدی و اربعین و مانده و متوفی شد و امام شافعی به بواسطه دعای و دعای او
 ایشان در شان مصابه کرام رضوان الله علیهم اجمعین هر دو دست و زن و ده
 در میان جمهور اهل اسلام مذکور و جمال الدین محمد بن طهرانی و خواهره امیر الدین
 محمد الطوسی از امامیه انوار انبیا در شرح کتاب ثبوت ارجاع الاصول گفته
 (المذاهب المشهورة فی الاسلام التي عليها مدار المسلب فی انظار الارض مذهب
 الشافعی و اثنی عشر و مذهب واحد و مذهب الامامیه) و نه بهر گفته که مذهب
 امامیه در مانده و مانده علی بن موسی الرضا بود که زن او فدت نه بن محمد در حدیث
 مشهور مخصوص شخصی واحد نیست و هر مذهب را در سر هر مانده محمدی هست
 و عدل طو و تف شیعه انصار زید بن علی بن حسین بن علی بن ابي طالب و ده ایشان
 گویند (علی بن ابي المبال افضل الصحابة له من خلافة و حجت و فی کبر الحنفیة
 رأوها و قاعدة دینیه و اعوها من فقه من مائة الفه و اطیب قلوب عاده الخلق
 فان عهد الحروب التي حزن فی ايام السود بن قریب و سید امیر المؤمنین بن دما
 الشریکین من قریش و غیرهم و یحفظ و بهر صدور و بهر سبب در رهاهی
 ها کانت القلوب تمیل کل لیل و نهار فیه کل و بهر ده حاکم و بهر بلون
 انفسهم ذاتان من غفوه و بیدار و سودة و نسی فی و بهر مدتی در مدتی در مدتی

لاخلاف بين الاثمة في تكفير غلاة الروافض وهم الذين زعموا ان الله قد سجل في الانبياء
ثم في الاثمة (ومذهب اكثر شافعية انست كه شهادة مبتدع غير مكفر) مقبولست
واكرهه سب صحابه كند وامام الحرمين وامام غزالي ويعقوب كوفي وشهادته كسي كه
منكر امامت ابي بكر يا عمر يا عبد الله يا قذاف عائشه بخايمه مقبولست ليكن
شهادته كسي كه تفضيل على رأي بكر كند في نزاع مسجوعست واكثر اصحاب شافعي
برائتكم اكره كسي وصيت مالي كند برأي اجهل ناس از مسيلين بر روافض وعلقت
هداهم اقه طريق القلاح ورزقهم وحق الصلاح الى ههنا من شرح الديوان المعزوق
لعل ابن ابي طالب القاضي مير حسين الميسدي شيخ علماء الدولة قدس سره در عروه
ميكويد كه جميع فرق اسلاميه اهل نجاتند و مراد از ناجيه در حديث (هتفت فرق امتي
على ثلاث وسبعين فرقة فالناجيه منها واحدة) ناجيه بي شفاعتست (قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور
الرحيم) من شرح المذكور (فائدة) اجمعنا على ان الجن من كان مؤمنا منهم فانه يدخل
الجنة وهل لهم الثواب قال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه لهم الجنة ولا ثواب لهم لان
الله تعالى قال خبرا عنهم (اقومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم
ويجركم من عذاب اليم) ذكر المذنب في النجاة ولم يذكر الثواب وعند ابي يوسف ومحمد
والشافعي لهم الثواب كالعقوبة والاصح ان يقول ليس لهم ثواب بل لهم جزاء
يقصرون بالنظر والتم والسجاج كافي في الدنيا والاسماء في الجنة ليس لهم
استمتاع في الجنة مع اهل الجنة وقال بعضهم لهم استمتاع بحسب طبيعتهم وعادتهم
والاصح ان لهم الطمئنة مع اهلهم ولا يكون مع اهل الجنة كذا في التمهيد (للإمام
السالمى الحنفى ريان ملبان را ثواب يست يجزئك عتق بنشان نبود و بمذهب امام
ابى يوسف ومحمد ايشان را ثواب هست) كذا في مسائل الجنة من الزوائد المجموعة
في النسخة الحنفى وذكر في الخلاصة قوله ليس للجن ثواب تأويله من جنس ثواب الانس
وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب كعذاب قال نعم الآن عتابهم ليس كعقاب الاتمين
وثوابهم ليس كنوابهم لان الثواب التاذذ ولد تنافى الدنيا الشراب والطعام وكذلك
في الآخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في الدنيا وكذا في الآخرة كذا في آخر
التساوى الظهيرية في النسخة الحنفى اما الملائكة من وجد منه كفر فهو من اهل النار
كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصة هاروت
وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من اهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن كفر فهو
من اهل النار ومن آمن وطاع فهو من اهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما كذا
في معتقدات الشيخ ابي المعين النسفى اقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال ابو حنيفة
بانه لاجزاء للجن على الطاعة الابالجاهد من العذاب كما هو تنصير بعض الكتب فالرد

عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستجمام والاستمتاع **واجوان**
 قواهم ليس من جنس قواي الانس فالرد غير ظاهر قطعاً وكذا قوله تعالى (**فمكتنفة**)
 وذوته اولياء) لا يرد عليه في الاستمتاع فانه قال بالطمع لهم مع اهل بيته لكن يرد
 على مذهبه في نطف في الجملة انه قال لا يجوز الاستمتاع بالعظم فقل في **مكتنفة** حذبه
 بانه طعام الجن وايضاً ذكر في تفسير المداوي لصاحب الكافي الحنفى في ان الجن
 كرهوا ان يتزوجها سليمان تغضي اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنة وقبل خافوا
 ان يلد منها ولما اجتمع له نطفة الجن والانس ونقل صاحب الفقيه في الفقه الحنفى
 اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس والجن **لكنه** نقل من بعضهم انه قال يفسح
 السائل لمناكحته من المجموعة الحنفية وتنص مسائل المناكحة في النساء والاطار
 لابن نجيم الحنفى (قالوا حديثان متناقضان) رويتم عن النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولو يدخل
 النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قوله لا **ان الله**
 دخل الجنة وان ذني وان سرق قالوا والسرق اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة
 من خردل من **كبر** قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول ما ليس ههنا
 اختلاف وهذا الكلام خرج مخروح الحكم بريدانه ليس حكم من كان في قلبه مثقال
 حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل
 من كبر ان يدخل الجنة لان كبرياؤه عز وجل ولا يستثنى من غيره **فان** ما رواه الله
 لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام
 قولك في دار رأيت اصغرة لا ينزل هذه الدار اسير يد حكمها وحكم اهلها ان ينزلها
 الامراء وقد يجوز ان ينزلوها وقولك هذا البلد لا يجره حر يزيد ليس حكمه ان ينزل
 الاسرار وقد يجوز ان ينزلوه **وهكذا** قوله عليه السلام من صام الدهر وصفت
 عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل رخصته وبسره والراف
 عن الرخصة كل رغب عن العزيمة وكلاهما مستثنى لعضوية من الله تعالى
 وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً يجرأوه جهنم **في** **مكتنفة** ان يجازيه
 بدنه والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث أبي هريرة ومن وعده الله على عمل ثم باعه
 سخره ومن وعده على عمل عتاه بالله تعالى فيه بالخيار (وحديثي) **سبح** رابعهم
 لهيدي قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمر بن عبد بنوفل يروي
 يوم القيامة قائماً بين يدي الله تعالى فيقول لم كنت ان اسأل في امار فقولت
 فقلت يا رب ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمناً متعمداً يجرأوه **فهم** شامواها
 فقلت وما في البيت اصغر مني ارايت ان قال لك فاني قد قلت (ان) فله لا يضر ان
 بشر له وبفسر ما دون ذلك لم يشاء) من اين علم انه لا شيء ان اسره قال

لها استطاع ان يرد على شيئا (من شرح الاحاديث المشككة) للامام الحقن ابي محمد
 هبة الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عليه الرحمة (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغفر للشرك لمن تاب منه
 وانه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان
 يشرك به ويغفر ما دون ذلك قلت الوجه ان يكون الفعل المنق والمثبت جميعا موجبا
 الى قوله لمن يشاء كما انه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ولا يغفر لمن يشاء ما دون
 الشرك على ان المراد بالاول من لم يتوب وبالثاني من تاب وتطهر قولك ان الامر لا يبدل
 الدنيار ويبدل القطار لمن يشاء تريد لا يبدل الدنيار لمن لا يستأله ويبدل القطار
 لمن يستأله انتهى من الكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان
 المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة
 فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الشرك والكبائر الا بعد التوبة واجاب بان المراد
 باحدهما قبل التوبة وبالاخر بعد ما وضع هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد
 الزمخشري ان يجيب نعتك اهل السنة والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه
 الآية تدل على انه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله
 لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفر ان يشرك به فضلا عن قبل التوبة لانه يغفر
 على سبيل الوجوب أي بعد التوبة كما هو مقتضى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فضلا عن قبل التوبة فيجب ان يغفر غير الشرك
 قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المصنف اجاب عن ذلك بما لا يفي بمعنى حسن التظلم
 وتجاوز طرفه ومثل بمثل الاية ولا يوافقها فان الموافق للآية ما ذكره
 من المثال ان يشاء ان الامر لا يبدل القطار ويبدل الدنيار لمن يشاء ويكون معناه
 لا يبدل القطار فضلا ويبدل الدنيار فضلا (من شرح العلامة على الكشاف) ان الله
 لا يغفر ان يشرك به لانه ثبت الحكم على خلوه عذابه ولان ذنبه لا ينهي اثره فلا يستند
 للعفو بخلاف غيره (ويغفر ما دون ذلك) أي ما دون الشرك صغيرا كان أو كبيرا
 لمن يشاء فضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوه بالنعتين على معنى ان الله لا يغفر الشرك
 لمن يشاء وهو من لم يتوب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس
 عموم آيات الوعد سدا للحائطة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالمشيئة ينافي
 وجوب التعذيب قبل التوبة والصحيح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على
 الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه خالد في النار (من انوار التنزيل)
 للقاتبي البضاوي عليه رحمة الباري (قوله لانه ثبت الحكم على خلوه) قيل
 الاول الاقتصار على الوجه الاول لان الثاني مبني على استعداد اهل وهو مذهب
 السلاطنة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان الله شريكا بمعنى الكفر مطلقا

وهو المراد هنا وقد صرح به في قوله تعالى في سورة لم يكن قوله (ان الذين كفروا من
 أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها) فلا يثبت في عمومهم شهادة قوله
 وفيه تفيد بلا دليل (يعني ان تأويل المعتزلة متى على تفيد عموم آية الوعد وهي الآية
 الشاطئة بمفطرة مادون ذلك الشك بالتوبة عنه حيث قالوا معنى الآية تعالى بغفر
 مادون الشك لمن يشاء مغفرته وهو التائب والحال انهم بمها فلوب على عموم آيات
 الوعد والمحافظة على عمومها ليست اولس المحافظة على عموم آيات الوعد فيصير
 عموم آية الوعد بتفيد بلا دليل نقوله اذ ليس عموم آيات الوعد بتأويلها فاولس
 أي من عموم آيات الوعد فانه مقتضى انهم في تفيد آيات الوعد بالتوبة عند التعارض
 شيء زاد عليه الرحمة (قوله ونقض لمذهبهم الخ) رده صاحب المصنف فقال
 وما قاله بعض الجماعة من ان التمسيد بالمشقة ينافي وجوب التعذيب قبل توبة
 ووجوب المسح بعد هالم يسد عن ثبت لان الوجوب بالحكمة يزول بالمشقة
 عندهم وايضا فانه اشار بتبليغ الامير سيد القطار الى يشاء ولا يدل المنكر
 لمن يشاء الى ان المشقة بمعنى الاستحقاق وهي تقتضي الوجوب وتزكده كما حال المدفن
 فلا يرعى ذكره ما سلو وجه الزلم الخوانج يخهم من التقابل فانهم من حاشية الملوك
 الشهاب الخفافى المصرى (الحضرات الخمس الالهية) صوفيه صحت عند حضرات
 كاية الالهية بنعت اول حضرت غيب مطلق واراء ان ثابته است تاي حضرت باب
 مضافا كنه غيب مطلق اقربست وان يقول بنسب رده است تاي حضرت غيب
 مضافا كنه بشهادت مطلقه اقربست وان عالم ثالث رابع حضرت شهادت
 مطلقه كنه كرامت تاي حضرت خامس حضرت بامعه باربعة مد كونه است وت
 عالميت تفصيل وان ان باجمال ونسب نقطة وحدت دون تفيد اثره وجوده وليست
 ومنتهى حقيقة ثبت انسانيت وليست القدر نازلان (نزل الملائكة والروح بها
 باذن ربهم من كل امرئ) ودر نصف ديكر عربيت ويوم القيامه مطلق انست
 (تخرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) واهل شهادت
 مظهر عالم ثالث واهل مظهر ارواح واهل مظهر اجنان ثابته است واهل مظهر اسماء
 الهى وحضرت واحديت واهل مظهر احديت واهل مظهر رابعة رشده واهل كسر
 اميرافيل بعرض است وياى برزخين واهل مظهر صورته واهل مظهر
 ومعنى اسكندرا واهل مظهر است واهل مظهر رابع واهل مظهر رابع واهل
 عزرائيل في درين مقام كفته چون باطن عارف باو كويده سرشته است طهارت
 بايد كفت توبان واهل مظهر رابع واهل مظهر رابع واهل مظهر رابع واهل
 وناصوت انسان وملك عالم شهادت مادرجه معروث وملكوت حاضرت به معنى كونه
 جبروت صفات وملكوت مجردت وعالم مثال وبعبرى در شرح مظهر كنه

اهل الجبروت العقل الاول والملائكة المهية والعقول السماوية والعنصرية البسيطة
 والمركبة التي هي المواسيد الثلاثة وأهل الملكوت النفس الكائنة والنفوس المجردة
 السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة مافي الوجود ثلث الاول من الجبروت والملكوت
 عقل ونفس (واين سخن مطابقة است باحد ثلث) ان لكل شئ ملكا و ينزل مع كل قطرة
 ملك (از شرح ديوان لقائى مير حسين الميبدى صوفيه كويند سالار ما نازلست
 ودين ابراهيم خليل عليه السلام ستاره و ماه و آفتاب را و اعراض او از هر يك
 اشارت ياب و اول منازل توبه و طاعت و ذكر است و درين مرتبه نور سبز مقتل
 شود ثلث تزيك نفس است از صفات شيطاني و سبي و يهي به نفس تا بصفت شيطاني
 گرفتار است اماره است و چون از ان خلاص يافت و بصفت سبي مبتلاست لواضعه
 است و چون از ان مبرا شد و بصفت يهي آلوده است مله است و چون از ان
 مبرا شد مطمئن است و فرق ميان شيطاني اماره و سبي لواضعه است و انست كه
 شر اول متعدبت و شر ثاني لازم و ترقى ثالث در طور نفس نزول است به اماره
 بصفت نارست و لواضعه بصفت حوى و مله به بصفت آب و مطمئن بصفت خالص
 و در مرتبه العلميان نور كبر و معتدل ميشود و نهايت سبز مطمئن ملكوت سفليست
 ثالث تخليه قلب باخلاق جديده و درين مرتبه نور سرخ مقتل شود و دل را كركرد و نور
 طاعات و اخلاق و صفات روحانيه پيشت و نهايت سبز قلب اول ملكوت علويست
 رابع تخليه سر از غير حق و درين مرتبه نور فريد و نهايت سبز سر او است
 ملكوت علويست خامس مرتبه روح و درين مرتبه نور سفيد مقتل شود و نهايت
 سبز روح او آخر ملكوت علويست سادس مرتبه خفا و درين مرتبه نور سپاه مقتل
 كرد و نهايت سبز خفي عالم جبروتست سابع غيب الغيوب كه مرتبه فناء و بقاست
 و فناء في الله محو وجود موهوم است در وجود حقيقي مثل انعدام قطره در بحر
 و كذا سخن برف در وقت نايستن آفتاب (فلما تجلي ربه للجبل جعله دكا و خر
 موسى صعقا) و باقائه اتحاد قطره است بدر يا و ارتفاع غير از پيش ديده دل و خروج
 از تصور باطل كه نقوش اغبار بر صفحه ضميري نكاشت و سالار بواسطه آن وجود قطره
 غير وجود دريائي پنداشت (رباعي) كركره و كراهل شهودي اى دل * يك قطره ز دريائي
 وجودي اى دل * زين پيش نبود از تو بادريافرق) ناگاه چنان شوي كه بودي اى دل *
 كوزه از برق بسازند و بر آب كنند و در آب اندازند حال او چه باشد انكشت بسبب
 مجاوره آتش و استعداد خفي اندك اندك مشتعل ميشود و اوراق واضات كه
 از خواص آتش است از و ظاهر ميگردد و از زبان داشتى انا النار ميگفتي چنانچه
 منصورا الحق گفت جنيد فرمود ليس في جنتي سوى الله و ابو يزيد فرمود انسلت
 من جلدي كما انسلت الحية من جلدها فاذا انا هو قال بعضهم ان الله تعالى

لطف نفسه فسلم حقا وكفه فسامنقا وامام جعفر الصادق رضي الله عنهما ثلث
 تلاوت قرآن يهوش شد و چون سهوش باز آمد فرمود (مازلت كر آية حتى جمعها
 من المة كلام بها وشيخ شهاب الدين سهروردي ميفرمايد ان امام در آن وقت چون
 شجرة موسى بود كه در دعوته طور (افدا ماته) كفت (يث) رواشد چون اما الحق از
 درختي بر انبوس از انيك بختي (وباعى) توحيد كه از مشرعي عرفان باشد در مذهب
 اهل عشق ايمان باشد هر كس كه ندیده قطره با جبريكي خبيران شده ام و چون
 مسلمان باشد بدین پروانه جبر هارا و آتش و لا غير است و بدین آتش عين
 اليقين و موافقت در آتش حق اليقين از شرح مذهب حشور لا يبيد روجه اهل آيات
 الشفاء) هي ست و يشف صدور قوم مؤمنين و شفاء لما في الصدور و فيه شفاء
 و تنزل من القرآن ما هو شفاء و راحة للمؤمنين و اذا امرت بهو بشئ من قلبه
 للذين آمنوا هدى و شفاء) حال السبكي و قد جرت كثيرا و هي الغشبية و هي صفة
 ولد ايس من جبهه قرأى الله في منامه فشكاه ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء و اقرأها
 عليه و اكتبها في انا و اسقه فيه ما يحب به ففعل فشفا ما فيه و الاطباء مصنفون بين
 من الامور الروحية و الراقية ما ينشئ به خاصة روحانية كما في الادلبي في مطرقة و من
 ينكره لا يعزوه من حاشية الشهاب على البضاوى في سورة الاحقار عند قوله تعالى
 و تنزل من القرآن ما هو شفاء لآية و رأيت ما في بعض مكتب الحكمة ملاح
 ارسطاطاليس انه قال اذا ارتفع من الهياكل لحدود ما عده السبع بعدى ان
 للدعوات تاثير اعندهم كما عند اصحاب الشرائع كنهه في بعضهم و غير انوار
 مساحة كرة الارض) فالوادور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة و هو خماسة
 فترسم بحيث لو وضعنا طرف جبل على أى موضع كان من الارض و ادورما الجبل على
 كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض و التفتي طرفا الجبل
 فاذا سمعنا ذلك الجبل كان اربعة و عشرين الجبل و هي خماسة آلاف مروج
 و ذلك قطعي لا شك فيه و قد اراد المؤمنون ان ينف على حقيقة ذلك فابى موسى بن
 شاكر و كانوا قد اشرعوا به لم الهندسة فقالوا نعم هذا قطعي فساد به بحصة
 معانية فاولا من مصر مستوية بقل مصر استجابوا لمرجوا و هو في موضع
 و اخذوا ارتفاع القطب الشمالي من الثلاث و ضربوه في ذلك الموضع و دربطوا
 حبل طويلا ثم شالوا الى الجهة الشمالية على الفاصلة من بين الغراف و بين و شمل
 بحسب الامكان الى الموضع الذي في موضع احدى راسه رافع القطب
 المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع و نزل درجته هم و ذلك انشور
 الذي قدر و من الارض الى الجبال فافاض ستة و ستين ميلا و ثلث ميل و سبع مفا

ثلثمائة وستون درجة لأن الفلك مقسوم بأثنى عشر برجاً وكل برج ثلاثون درجة
 فضرِبوا عدد درج الفلك الثلثمائة والستين في ستة وستين ميلاً وثلاثين التي هي
 حصة كل درجة فكانت الجمله أربعة وعشرين ألف ميل وهي ثمانية آلاف فرسخ قال
 فعلى هذا يكون دور كرة الأرض مسيرة ألف مرحلة وذلك مسيرة ثلاث سنين
 لا تخافين يوماً يسير النهار دون الليل لأن المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال
 وهذا يشافى مما شتم من أن الأرض مسيرة خمسمائة سنة مع أن طول النسي أقل من
 دوره ومساحته ويعلم من ذلك أيضاً أن في كل ثلاث مراحل الانحسار أميال وثلاث
 في السير إلى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التي انتهى إليها
 زائداً درجة على عرض الأرض التي ابتدئ بالسير منها بالثلاث مراحل المذكورة
 إذا كانت المرحلة أربعة وعشرين ميلاً كما قد رويها في مسافة انقصر الشريعة وبما
 يدل على هذا أن عرض المدينة المشرقية يدعى عرض مكة المعظمة ثلاث درج والله
 أعلم بالصواب من الأرض قدر ربع الكرة تقريباً **فصل في بيان الأقسام**
التي هي أي بحد كرتجة الصولي في ذيل تضعيف بيوت الشريعة **هذا** ذهب جمهور أرباب
 أهل النحل إلى أن فرق الملائكة الملائكة أربع الملائكة والبشر والجن والشياطين
 واختلَفوا في أهل الجن نوع ولشياطين نوع آخر وقال كذلك وقال آخرون
 الجن هم الأرواح لطاهرة الخيرة والشياطين الأرواح المؤذية الشريرة وأما الجيوش
 فإلهم غلو شديد في هذا الباب لأنهم قالوا الله العالم اليان أحدهم ما خبير حتى رحيم
 والشياطين شريير بخيل فاس مؤذ ولا إله الخيرة أعوان وجند وهم الملائكة والآله الشريرة
 المؤذية له أعوان وجند وهم الشياطين والآرواح الخبيثة والآله الخيرة السماء وجند
 في السماء والآله الشريرة في الأرض وجندهم يسافى فزنى وهذا الذي يسمونه بالآله
 الشريرة هو الذي يسمونه الملائكة بالأيدي والمسلون حتى وقع في هذا العالم شر
 أو فسق أو محنة فإنهم يسمونه بالأيدي ويسمونه بالأيدي ويسمونه بالأيدي ويسمونه بالأيدي
 الغلو إلى أن أقول كلمة يذكرونها في قولهم مؤذنة من الشيطان الرجيم فيستعينون
 من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة موشحة بمناجاة
 إذا عرفت هذا فنقول قد اتفق أرباب الملوك على وجود روح قوي من الأرواح
 الخبيثة المؤذية الداعية إلى الشرور والاختلاف ليس إلا في الأسماء والالقب وأما
 النسبة فهم أيها المشرطون في هذا لا يعتقد أنهم يقولون له إلهام هو النور والظلمة
 وفي عالم الأنوار موجود هو لنور المطلق وهو الآله الخبير الرحيم وأنوار أخرى مختلفة
 بالاعظم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم أعوان النور الأعظم وفي عالم
 الظلمات موجود هو الظلمة الساتمة الكاملة وهو الآله المؤذي الشرير وأرواح أخرى
 مختلفة بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشياطين وهم أعوان الظلام الأعظم

وهذا يعني مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا انحصار مذاهب ارباب المال والنيل
في هذا الباب واما الملائكة فالمتأخرون منهم انتموا على تكاثره واما المتقدمون فلا
أعرف مذهبهم في هذا الباب لا في رأيت في كتاب الفهوية وبلدان لفرط ذكره
أن الملائكة الواقعة في موت من المهراس والاعمال كما ذكرنا ومن جعلها لصرع ثم قال
لا أريد المهراس الذي يعالجه أصحاب الهياكل بل المهراس الذي يعالجه أطباء وهذا
تفسيره بأن المهراس قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المذاهب العائنية) وبأن
الايحاء المتعلقة بالجن والشياطين تعده في هذه الموريات مسؤولة من الخبير الكبير
في القربى الى النصف منه (قال الحكيم) لا تثبت في وجود موجودات كمال واجتماعها
المطلوب والاصححان كما احتجنا الى مؤثر فلا يمتنع انتماء الى الواجب لبطان
الدور والتسلسل فقال في شرح المواقف في هذا المسألة طرح لبيان حدوث العالم
أو امكانه وما يرجع عليه من الاسئلة والاجوبة أقول لا يخفى ان المتكلمين أيضا
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا في المذهب ما لا حاجة اليه من كون
الواجب مانعا للمساواة فاستأجروا الى اثبات حدوث العالم وحده أو مع امكانه وثبت
لان المرافق اثبات الواجب عند الحكماء بمجرد الامكان ولا يمتنع ملاحظة الحدوث
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال في أصل المذهب أي اثبات الواجب في الجملة على
الطريقين وبزيادة تتر بر شرح المقاصد (من المجموعة الحنفية) الإيمان يريد
وتمتص عند الشاعرة وهو الحق عن الفهم وتنتشره بوجوه وأصناف وكثير
من العلماء كأمم الحرمين لأنه اسم للتصديق البائع قد انجزه وتذهب وتزيد وتربية
الزيادة والنقصان والزيادة والشاؤن اذا دخل فيه انطاعات ولما قال لأمام الزين ان هذا
الخلافا فرغ تشيير الايمان وذكر صاحب المواقف الحق ان التصديق يشمل الزيادة
والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والمساواة لا يمتنع
الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت يثبت في حقائق مطلقا وتماثل المطلق
الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبيان حكمه بحسبكم الخبير قوله
ايما ناحتها أقول فيه بجهان كما لا قول فلان ذكر السيد الشريف في شبهة طرية
شرح المعتبرات الظنون في نفسه وتوضعهنا ون ايقن وتمت في هذا سؤال من
كافنا غير موافق بل مثل لأمام الزين في شرحه في قوله في قوله من راسد به
قال أما التصديق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يمتنع في نفسه وجوه
التصديق لا راد له من وجه وشكا وخروج من المرافق وتدل شرح لمذهب
في بحث عمدة الملائكة وما يتنازع من انه لا يمتنع في حقائق في باب تعدد ذات من
أريده انه لا يمتنع من ان لا يتنازع في ذاته ولا يمتنع في حقائق في قوله وريدان
لا يحصل الحق بثلث الحكم وهذا هو المذهب في مذهب لثمة مرة من به

لا يعتبر إيمان المقلد وقد قال صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب أي حنيفة
 قد سئل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقده وقلت به حتى يقينا وما قاله غيري
 باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى أن الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى في وصف
 الكفار أن ظن الظن وما يخضع بعتين أقول لا كلام في أنه يكفي الظن في اثبات
 الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الأنبياء والملائكة وأماليها
 وإنما الكلام في اثبات الوحدة والقيامة والنبوة ونظائرهما والظاهر اعتبار الجزم
 (تامة) الإيمان بالعمل بتمشيد واحدة واحدة عند أي حنيفة وهو أن يقول لا اله الا الله
 ثم يجب عليه الثبات والتقرير بأوصاف الإيمان وعند الشافعي يتم بشيئين وهو
 أن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر أوصاف الإيمان وشرايطه وحده
 شرائط الإيمان وأوصافه فكل مسئلة يجب الإيمان بها بحيث لا يصح الإيمان بخلافها
 فإنه يكون شرطا للصحة الإيمان ويكون وصفا للإيمان والدليل عليه ما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الإيمان فقال أن تقر بالله وبملائكته وكتبه
 ورسله والبعث بعد الموت والتدبير غيره وشتره (من مجموعة الحنيد) قال المبحث الخامس
 قوة النفس باعتبار آثارها من المبدأ الخ قد سبق أن لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير
 والنقل فكذلك يطلق على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار آثارها مسافوقها
 من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في المبدأ
 لتكميل جوهره وأن كان ذلك أيضا عائدا إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها
 في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور أن مراتب النظرى أربع لانه إما
 كمال وإما استعداد فهو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف فالضعيف وهو من قابلية
 النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تضيها بالهيولى الأولى الخالية عن جميع
 الصور القابلة لها بمنزلة قوة العنقل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
 النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة
 الانتقال إلى النظريات بمنزلة الآتى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس
 في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجيات الاستعدادات والقوى وهو الاقدار
 على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار إلى كسب جديد لكونها مكتسبة
 مخزونة تخضر بمجرّد الالتفات بمنزلة القادح على الكتابة حين لا يكتب وله أن
 يكتب متى شاء يسمى عقلا بالنقل لشدة قربه من العنقل وأما الكمال فهو أن يحصل
 النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا أى من خارج
 وهو العنقل النفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فيماله من الكمالات
 ونسبته إلى نسبة الشمس إلى أبصارنا وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات
 أسام لهذه الاستعدادات والكمال أو النفس باعتبار اتصافها بها أو لقوى النفس

هي مباديها مثلاً يقال أمة أن العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول الصالح
 الضرورية وتارة أنه قوة استعدادية أو قوة من شأنها الاستعداد للحض وناقته
 النفس في مبدأ النظر من حيث قابليتها للعلوم وكذلك البراق ويرى بما يقال
 أن العقل بالملكة هو - حصول الضرورات من حيث تتأدى إلى النظريات وقال ابن
 سينا هو صورة العقول الأولى تتبعها القوة على كسب خبرها بغيره لغيره للإبصار
 والمستفاد هو العقول المكتسبة عند حصولها بالنقل وقال في كتاب المبدأ
 والمعاد أن العقل بالنقل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فإنه من
 جهة تحصيله نظريات عقل بالنقل ومن جهة حصوله يانسه بالنقل عقل مستفاد
 ويرى بما قيل هو عقل بالنقل بالقياس إلى ذاته ومستفاد بالقياس إلى قابليته واختلوا
 أيضاً في المنعبر في المستفاد هو حصول النظريات الممكنة بنفسه بحيث لا يفتقر
 أصلاً حتى قالوا أنه آخر المراتب البشرية وأول المنازل الملكية وينسب ويستبعد
 جداً ما دامت النفس متعلقة بلسان أو مجرد الحصول حتى يكون قد قبل العقل بالنقل
 بحسب الوجود على ما يترجمه الإمام وإن كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
 المطلق الذي يحد مسائر القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية ولا يعني أن هذا
 أشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الأربع ثم حضور الكل بحيث لا يفتقر
 أحد إلا وكان مرتبة المستفاد وذكر الإمام في بيان المراتب أن النفس حصلت من
 العلوم مع أنها قابلة لها بحيث في تلك الحالة هي غير متعلقة بالذات بحسب ضرورات
 فقط بحيث تستعد بالملكة وإن حصلت النظريات بغيرها من حيث حصولها
 بالنقل بل لها قوة الاستعداد بمجرد التوجه بحيث النفس حينئذ يستعد بالنقل
 وإن كانت - منيرة - بحيث النفس عقلاً مستفاداً فالعمليات الأربع لا غير حالة الخلق وحالة
 حصول الضرورات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع
 الحضور والمرتبة هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قلنا إن قياساً إلى النفس
 تكون عقلاً بالملكة ثم عقلاً بالنقل ثم عقلاً مستفاداً والمعنى أن ما هو مادة
 وإنما ذكر في الواقع من أن العقل بالنقل هو ملكة - تنساق لطريق من ضرورات
 هي ضرورة أدل بحيث حتى شاء - تنصير الضرورات واستخرج - ضرورات أربعة
 في كلام أقوم من شرح المقصد - من الضرورات أربعة - من الضرورات - من الضرورات
 تحتون في الأربع - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات
 وأربعة أربعة - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات
 تنساق هذه - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات
 والقياس وجواز - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات - من الضرورات
 حادثة شرعية من حلال وحرام فزروا إلى الاجتهاد وتدو - من الضرورات

فان وجدوا فيه فضاظها انكسروا به وأجروا حكم الحادثة عن مقتضاه وان لم يجدوا
 فيه نصاب فرعوا الى السنة فان روي لهم في ذلك خبراً خذوا به ونزلوا على حكمه
 وان لم يجدوا الخبر فرعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاربعة اجتهادية خمسة اثنان
 وثلاثة وكان تعدادها اربعة اذ وجب علينا الاخذ بعقضي اجتهادهم وانما فهمم والآخرى
 على مناهج اجتهادهم وبما كان اجماعهم على حادثة اجماع اجتهادها وبما كان اجتهادها
 مطلقاً لم يصرح فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعاً فالاجماع حجة شرعية لاجتهادهم
 على التمسك بالاجماع ونحن نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم الذين هم الائمة الراشدون
 لا يجتمعون على الضلال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع ائمة على الضلالة
 ولا يمكن الاجماع لا يتخلو عن نص خفي قد اختصه لاعلى القطع فعلم ان المصدر
 الاول لا يجتمعون على امر الاعسب وتوقيف فاما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة
 قد انتقوا على حكمها من غير بيان ما يستند اليه حكمها واما أن يكون النص
 في أن الاجماع حجة وشهادة الاجماع بدعة وبالجملة مستند الاجماع نص خفي اوجلي
 لا صالحة والافقوى الى اثبات انحكام المرسلة ومستند الاجتهاد والقياس هو
 الاجماع وهو ايضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فوجعت الاصول
 الاربعة في الحقيقة الى اثنين واربعة ترجع الى واحد وهو قول الله تعالى ولا تقل
 لهما ويقتنا أن الحوادث والخلافات في المسائل والامور والاعمال والامور
 والامور ونعلم أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك ايضا والنصوص
 اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبط ما يتناهى علم قطعاً
 أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتداد حتى يكون بعدد كل حادثة اجتهاد
 ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مراداً خارجاً عن ضبط الشرع فان القياس المرسل
 شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الوضع لا حكم فيجب
 على المجتهد أن لا يعد في اجتهاده عن هذه الاركان وشرائط الاجتهاد حس معرفة
 قدر صالح من اللغة بحيث يمكن فهم لغات العرب والفرس واللاتات الوضعية
 والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل
 وغوى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالتضمن
 وما يدل بالاستبعاد فان هذه المعرفة كالالة التي بها يحصل الشيء ومن لم يحكم الالة
 والاهامة لم يصل الى تمام معناته ثم معرفة تفسير القرآن خصوصاً ما يتعلق بالاحكام
 وما ورد من الاخبار في معاني الآيات وما روي عن الصحابة المعبرين كيف سلكوا
 مناهجها وادعى معنى فهمها من مدارجها ولوجهل تفسير سائر الآيات التي تتعلق
 بالمواعظ والنقص قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدري
 تلك المواعظ ولم يعلم بعد جميع القرآن ولكن من أهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بمقتضى ما سألها والاحاطة بأموال الشئلة والرواة عدولهم وثقاتهم ومطهرتها
ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة بها وما هو عام ورد في حادثة خاصة ومما هو
خاص عم في الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والتدب والاباحة والخطو والكره
حق لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يحتلط عليه باب سلب ثم معرفة مواقع
اجتماع الاحكام والتباين من الشخص الصالحين حتى لا يقع اجتناؤه في محالمة الاجماع
ثم لتدنى الى مواضع الاقضية وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل اؤلة ثم طلب
معنى مجمل مستنتج منه فيعلق الحكم عليه أو شبهه بطلب على الطر فيخلق الحكمه
فهذه خمس شرائط لا بد من اعتبارها حتى يكون الحكم راجعاً وواجب الاجماع
والتقليد في سق العاصي والافكل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرناه
مرسل مهمل قالوا فاذا حصل اجتهاد هذه المعارف ساعد الاجتهاد ويكون الحكم
الذي اؤدى اليه اجتهاده سائغاً في الشرع ووجب على العاصي تطبيقه والا حناه
ثم اختلف أهل الأصول في نصيب المجتهدين في الأصول والروايع واصله أهل
الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية والاحكام العقلية القينية القطعية
يجب أن يكون متعين الاصابة فالصيب فيها واحد بعينه ولا يجوز أن يختلف
المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنسبة والاشتباه على شرط التقابل المذكور
بجمله يعني أحدهما عاماً فيشته الآخر من لوجه يرى فيه انه لا يتشابه لصدق
والكذب والحق والساطل سواء كان لاختلاف بين مجمل لأصولي لأسلام وبين
أهل الاسلام والمثل والنمل الخارجة عن الاسلام فان المختلفين لا يمكن توارده
الصدق والصواب والخطا عليه في حالة واحدة وهو مثل قول أحد المجتهدين يزيد
في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة فان علم
قطعا ان أحد المجتهدين صادق لان المهر عنه لا يحتفل المختلفين فيه معاً فيكون
زيد في الدار ولا يكون في الدار لعدم مري قد يختلف المختلفان في مسألة ويكون مجمل
الاختلاف مشتركاً وبشرط أن يكون تضابل القضيتين فاذا اختلفت بمكر أن بصوت
المسازعات ويرتفع التعارض بينهما رفع الاشتراك أو يعود التعارض الى أحد الطرفين مثال
ذلك المختلفان في مسألة الكلام له انواران على معنى واحد بالنسبة والاشتباه فان
الذي قال هو مخلوق اراد به أن الكلام هو الحروف في لسان والرقوم واما ارادنا
معنى آخر فلم يوارد بالتعارض في المطلق على معنى واحد وكذا في مسألة رؤية فان
الناسي قال الرؤية اتصال شهاب بالمرق وهو لا يجوز في حق الساري والمثبتة لادراكه
أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالساري تعاد فلم يوارد لشيء مشترك على معنى واحد
الاذا رجع الكلام الى اشياء حقيقة الرؤية فيشته من وعلى تمامها هي ثم شككتان
تضايوانا والافيكس ان تصدق القضيتان وقد صار أبو الحسن الغزالي ان كل

بمجهت ناظر في الأصول مصيب لانه أدى ما كلفه من المبالغة في تسديد النظر والمنظور فيه وان كان متعينا نصيا وانما لانه اصاب من وجهه وانما ذكر هذا في الاسلاميين من الفرق واما الخارجيون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع على كفرهم وخطئهم وكان سياق مذهبه يقتضي تصويب كل ناظر وتصدق كل قائل الا ان النصوص والاجماع صمدته عن تصويب كل ناظر على الاطلاق والاصوليين خلاف في تكفير اهل الاهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير بحكم شرعي والتصويب بحكم عقلي فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ومن مساهل متائف لم يكفر ومن كفر قارب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من اهل الاهواء او الملل كقرب القدر بيه الجوس وقريب المشبهة باليه ودار ارفضه بالنصاري فاجري حكم هؤلاء فيها من المناكحة واكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضي بالتضليل وحكم بانهم هلكت في الآخرة واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم في التكفير بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغير وعد وانا فان كان صدر نروجه عن تأويل واجتهاد معي باغيا شطنا ثم البقي هل يوجب اللعن ام لا فعند اهل السنة اذ لم يخرج بالحق عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن بحكم فقهه والقاسق خارج عن الايمان وان كان صدر نروجه عن الحق ومقتضى المروءة عن اجماع المسلمين استحق اللعن بالاسان والقتل بالسيوف والسنان واما المتجددون في الفروع فاختفروا في الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع الاختلاف مظان غلبات الفتنون بحث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما بينا ذلك على اصل وهو انما نصت هل الله تعالى حكم في كل حادثة ام لا نحن الاصوليين من صار الى ان لاحكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما أدى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم منوط بهذا السبب فلم يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا على مذهب من قال ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفاته في الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع افضل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم ومن الاصوليين من صار الى ان الله تعالى في كل حادثة حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل وفي كل حركة بغير ذلك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتقرير وانما يناداه المجتهد بالكلية والاجتهاد اذ الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب ان يكون من شيء الى شيء فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يرتد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات وبين المسائل الجمع عليها فيطلب المراجعة العنوية أو التقريب من حيث الاحكام والصور حتى يثبت في المجتهد فيه مثل ما تلفه في المتفق عليه ولو لم يكن له مطلوب مع من كلف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

اللهوا أبدأ الا لانهم بذلوا من الاحياء والمصدقين والشهداء الذين هم اصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والانصار في أن يصرف
 الله بهم العذاب من أهل الارض بعبادتهم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان امانا
 في أمته قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ثم اصحاب من بعده وأهل بيته
 قال عليه السلام أهل بيتي أمان لا تقى وقال عليه السلام أصحابي أمانة لا تقى
 اذا ذهب أصحابي أتى أتق ما وعدون فلما قبض الله عز وجل على ربيته جعل فيهم في كل
 عصر وحسين بدلانهم على حسب ما يليق به في ذلك العصر في دفع بهم السوء عن
 أهل العصر وهؤلاء ليدخلوا الجنة بالأعمال يعني بطهركات الطهارة فانهم ليسوا
 بأكثر صلاة وصيام وجهدا ونفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخلوها بهيئة
 الصفات التي تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز أن يكون في عصرهم من هو أكثر عملا
 منهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم في أبي بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكثر صلاة
 ولا صيام ولا كان بشئ وقر في صدره وقوله يستأوى الانفس أى يستأوى بها نفوس
 ما دون الله وسلامة الصدور ومن السكون الى غير الله وقال تعالى الامن أى الله يقبل
 سليم قبل سائر عباد الله والرجة للمسلمين الشفقة على خلق الله في تحمل افعالهم
 وتخفيف مؤثمتهم عندهم من معاني الاخبار للشيوخ الامام السالك الحق العارف
 الصوفى أبى بكر بن اسحق الكلادى رحمه الله بالرجة والرضوان والله اعلم
 ببحر حجة الجنان (مسئلة) قال بعض الحكماء في معنى قوله صلى الله عليه وسلم
 من مات مات قيامته ليس الحق ما هو المراد بالقامة المطلقة بل هي قامة خاصة
 ذكرت تفصيلها في اول كتاب الصبر من الاحياء والقامة المطلقة ما تم الكافة وذلك
 له مساعد عند الله محقق عن الخلق لسر من الاسرار افعاله والافعال وان كانت
 متشابهة لكن يجوز في العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض أنواع الوجود ما على
 مذهب المتكلمين فيقال ذلك على المشبهة كما يحال أحداث العالم في بعض الاوقات
 على المشبهة مع أن الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم وما على
 مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالة أيضا فانهم متفقون على أن مبادئ الحوادث
 حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف أحكام القرات وأحوال
 السفليات وليس من ضرورة كل دورة أن يفرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك
 خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز أن يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يحلفه
 نظير ولذلك قد يحدث في بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها
 ولا يعتقد أن تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذ انظرنا
 القاء حجر في الماء يحدث في الماء شكل مستدير فلو القنا حجرا مثله عقبه قبل انقطاع
 حركة الاول لم يلزم منه أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية تحركة الاول لان

فيكون في نفس من يقتضئ الاشكال مع تساوي الاسباب لامتناع اثار السابق
 باللاحق فعلى هذا الاستحصال أن يكون في التقدير الازلي دورا خلف الدور المعهود
 يقتضي نظام الوجود والاداع على خلاف النمط المعروف ولا يستحيل أن يكون ذلك
 بداعالم لم يسبق له نظير ولأن يكون حكمه باللبا لا يلحقه مثل الدور السابق المسمى
 فيبق النمط الحاصل من الاداع مستزافا فيه وان كان تبدل أحوال آحاده فيكون
 من عاد القديمة حصول ذلك الشكل القريب في الاسباب العالية ويكون ذلك شيئا
 كلياً جامعاً لجميع الارواح فيم حكمها كافة الارواح فيكون قيامه عامة مخصوصة
 وزمن لا تتسع القوة البشرية لمعرفة ما عسى لمعرفة ما عسى آحاد الناس ولا س الا بقاء
 فان الانبياء أيضاً يكشف لهم ما يكشف عن قدر اخفاهم وتوكلهم فادام بهم رهبان
 كلامي ولا فلسفي على استحالته وجب التصديق به اذا ورد الذريع به نصر ببالا طرق
 اليه احتمال فوجب الايمان به (مسئلة) انكار المسكر لا عادة النفس الى الجسد مع
 ثم التفرق بينهما ثم اعادة تهما في القيامة نصير الى أن كلوا روح بلا بدن غير معقول
 انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل لعلمه بالبدن
 وانه كيف تدلق وهو ليس بمحال حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو
 جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفاته خالقه وهو هذه المعارف
 لا يصحح الى شيء من محسوساته وهو في حالة ملايسته قابضة قادر على ان يتصور
 نفسه غافلاً عن المحسوسات كلها وعن السماوسات الاجسام ويكون في تلك الحالة
 عارفاً بذاته وبمحدث ذاته بانتقائه الى محدث ذاته ولا يشعر بشيء من محسوساته عدانه
 معقول على هذا الوجه والتهرد لا كراهة تعالى على الدوام في بداية طريق التصرف
 ينفض بالتصوفة الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه شكل ما سوى اقمتالي
 فيعزب عن نفسه ولا يحس بشعوره بشيء من المحسوسات والمقولات سود الحق
 تعالى ولا يشعر بنفسه ولا يحس شعوره بنفسه ولا يشعور بالحق بل يكون
 شاعراً بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق ففعله من الحق فالفعل في الشعور
 الحق كيف يحتاج الى البدن وقاله وصحيفه لا يستغنى بهاء عن الجسد ادى هو
 مركب الجواس ولا يرى الا المحسوسات هي عقل حقيقة العصر وعلم فواحدة انه
 لم يشكل عليه اتصاله عن الجسد وما اشكل عليه اتصاله الى ان يعرف أنه لا معنى
 لمسوى تأثر الجسد وتصرقه تحت تصرقه ونهرته نهر بكة كما يعلم فترك الاصابع
 بتصرف الارادة مع قطعها أن لارادة ليست في الاصبع لئلا يصح صخرة
 لما ليس فيها النفس وان لم تكن في الجسد فالجسد صخرة هذا التحجير يجوز
 أن يحدث ويرول ويعود ولا يستحيل في لعقل شيء به ويكون اعود ورو له اسباب

فلكنية وملكية ونفسية لا تحيط بها القوة البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما جاء
فيه من التقريب والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيامها للنفس
بجوهرها عن الجسد فهي بذاتها مهيأة لان ينكشف لها ما في الامور والاعمال
بالجسد كالجاب لها عن ذلك حقائق الامور وبعد الموت ينكشف لها ما في
حقائق الامور وذلك قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فمعه الحق في اليوم حينئذ
ينكشف تأثير اعماله في تقريره من الله تعالى والاعمال بمقادير تلك الآثار وان بعضها
أشد تأثيرا من البعض وفي قدرة الله تعالى ان يحدث شيئا يعرفه الخلق به في لحظة
واحدة بمقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيراتها في التقريب والابعاد لهذا الميزان ما يتميز به
الزيادة عن النقصان ومثال في العلم الحسوس يختلف نفسه الميزان المعروف للذهب
والفضة واللقبان للانتقال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاقوات والمسطرة
للمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعور وحركات الاصوات فالميزان الحقيقي اذا مثل
للعواس مثل ما شاء من هذه الامثلة وغيرها وحقيقة الميزان وحده موجود في جميع
ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة للسن عند التشكيل
أو الخيال عند التمثيل والله أعلم بما يقدره من تشكيل حقيقي أو تمثيل خيالي فالقدرة
واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريف
مبلغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف
قدرها ولا يحصر احد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا
وان كان في قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات أعمالهم ومبلغ
آثارها فهو أسرع الحاسبين قطعا ومعلوم ان في قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق
وما يقال انه مثل الشعر في الدقة فهو ظالم بل هو اقدم من الشعر بل لا مناسبة بين دقة
وبين الشعر كما لا مناسبة بين الخط الهندسي الناصل بين الظل والشمس الذي
ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي
الذي لا عرض له أصلا لانه على مثال الصراط المستقيم وهو في الدقة مثل الخط
الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة
كالكسب بين التبذير والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والاقتصاد بين
الاسراف والاعتدال والتواضع بين الكبر والخصاسة والمعة بين الشهوة والجور
اذا اخلاق المتضادة لها طرفا اقراط وتفریط وهما متدومان وبين الاقراط
والتفریط وسط هو الصراط المستقيم وهو النفاية في البعدين الطرفين وهو المركز
كما ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كمثل الناصل بين الظل والشمس

المستقيم من الطرفين لاسيما في النعم وهذا يحتاج الى التصديق وهو ان كل الاشياء
 تشابه الملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان
 الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكيف بما يشبه الانفكاك وان لم تكن حقيقة
 الانفكاك وهو الوسط فان الضار كله لا حاد ولا بارد ولا قوي كله لا اسود ولا ابيض
 فالجمل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخى كله لا جليل ولا مسدر فالصراط
 المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا يميل الى أحد الجانبين وهو ادى
 من الشرف الذي يطلب غاية العدم من الطرفين يكون على الوسط وتصريف متساويا
 وهو اذا فرضنا حدة حديدية محمية بالنار وقعت تحتها وهي تهرب بطبعها من
 الحرارة فلا تموت الا على المركز لانه الوسط الذي هو غاية العدم المحيط بالحر فتموت
 النقطة لا تعرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا مرض له فهو
 اقدم من التعريف ذلك يخرج عن القدرة البشرية لو توقف عليه فوجب على كل شخص
 ان يكون واد اعلى النار وودا يتقدم عليه كما قال سبحانه وتعالى وان حكم الاوردها
 كل على ربه كما مضى وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء
 ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل الآية فان العدل بين الرأيتين في الحق والوقوف على
 درجة من وسطه لا يميل الى احداهما لا يدخل تحت الامكان فانه مستحيل فاعلم
 انه اذا كان يوم القيامة مثل هذه العبارة هذا الصراط المستقيم به لب كل امرئ
 بالاستقامة عليه بمنزل ما هو انظر الهندى له كما لا مرض له من - انضم في هذا
 العالم على الصراط المستقيم مرسوب على ذلك الصراط ولم يل على أحد الجانبين
 لانه في هذا العالم هو نفسه التوقف عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعيا فان العادة
 طبيعة خامسة تفر على الصراط المستقيم مستوي بقوتها الصراط حق قطعا كما ورد به
 الشرع (مسئله) لعل تقول ان هذه المذات الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة
 لا تدرك الا بالقوى الحسية والخيالية وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ابداعها
 الا في الجسم وكذلك عذاب القدر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا
 فرت لروح الجسد ونقلت اجراؤه واشتملت لفؤة الخيالية والخيالية فكيف
 يتلذذ بها كذا شعاع افرع ويطلع على الكفاد في الضربة لثمة وتسعون راسا
 في الجنة فهذه الصورة اما حسية او خيالية وقد بطل الحق بالموت فكيف السبل
 ان يتلذذ بها علم ان هذا يشكركم من طر - شر الا جب - ويحصل رد النفس الى
 الجسد وليس يقوم على استعماله رهبان - فيقول - فيقول - يوسع بعض الاجساد
 تخيل الشمس واساسها بعد الموت في تقوى القيامة وكل ما ذكره لا يؤثر فيهم
 في دلالة على استعماله ليس مرهان محقق واشرع قد ورد به يجب تبديده ودليل
 انه ليس مرهنا عند التلافة ان افضل ما نرى السلاسة ابا على منبجنا

قد أثبت ذلك في كتابه النجاة والشفاء وقال لا يبعد أن يمسكون بعض الاجسام
 المعاوية موضوعا لتفصيل النفس بعد الموت وحكي ذلك حسن عظمت رتبته عندهم اذ
 قال قد قال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير متع وهدم القضية بتدل على أنه لا شك
 في هذا الاصل وان لم يبق عنده برهان عليه ولو كان محال لما وصفت حاله بأنه لا يجازف
 بل أي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما تقول قائل أن ذلك انما ذكره مغلبي طريق
 الجملية واليقية والافتد ذكر في مسئلة التسامع من كتاب النفس استعماله تسامع
 الابدان انفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ما ذكره
 في استعماله التسامع أيضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو كانت النفس جدا استعد
 لقبول وافاضت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يتحقق بذاته لقبول الصور
 فيؤدي الى أن يفيض اليه نفس ولو تعلقت به النفس المستعدة لاجتمع نفسان لبدن
 واحد وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن أن يستعمل في حشر الاجساد لكنه دليل
 ضعيف اذ يقال يجوز أن تختلف الاستعدادات ويحسب كونها من الاستعدادات
 ما يشابه المشاركة الموحدة من قبل حتى لا يتخص بشيء غيرها ولا يحتاج الى
 افاضة نفس جديدة فالواستعدت في الارحام فعدت لقبول النفس في حالة
 واحدة فاضت اليها نفسان من واهب الصور واخص بكل واحد منهما نفس وليس
 اختصاصهما بالاول فيه فان النفس لا يهل بالمسحلول الا لراش لا يمكن
 اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين لتناسبه فيهما في الاوصاف وفي أحد
 المستعدين من اختصاص أحد النقيضين دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص
 في نفسين متماثلين فلم يجوز في النفوس المشاركة المناسبة واذا توفر على المستعد
 حصة من النفوس المشاركة لم يقتصر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور
 أو لا تفيض وانما يراد بهذا الظلام - ونسألت أخوض فيه وما المقصود ببيان أن
 أنكر الحشر الجسماني لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات
 الحسية والخيالية بعد الموت والتعب والقيامه يجب استدراكه فان قال قائل نحن
 راء في القبر لاجس ولا جسد فقلت وقد نرى صاحب الكتبة كذلك والادراكات
 يجوز أن يقوم بجزء صغير يكاد لا يميز أو لو من بالجن الميت ولا اعتماد فيه على عدم
 المشاهدة لحركته (من الرسالة الموسومة بالنفخ والتسوية لتلامذ الهمام أفاضل
 انزال رحمه الله وقدس سره وتوضيحه (فصل) الذات المحسوسة الموحدة
 في الجنان من أكل وشرب ونكاح بسبب التصديق بها لا مكانها وهي حسية وخيالية
 وعقلية أما الحسية فبعدية الروح الى البدن كما ذكرناه وأما الكلام في أن بعض هذه
 الذات محال لا يرغب فيها مثل اللذات والاستبرق والطع المنضود والسدر المنضود وهذا
 مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل مستشف

وكل الفهم بطعم ومشارب وملايس تختص بجوم دون لوم ولكل واحد في الجنة
 ما يشبهه كما قال عز وجل (ولكم فيها ما تنسوا لشكم ولكم فيها ما تكفون)
 وربما عظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا يحسكون تلك الشهوة معظمة فداها الدنيا
 كالنظر الى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا
 واما الخيال فقلته كما في النوم الا أنه مستحضر لا تقطعه من حيز فلو كانت دائمة
 لم يدرك فرق بين الخيال والحس لان الساذج الانسان بالصورة من حيث انطباعها
 في الخيال والحس من حيث وجودها في الخارج فلو وجد من خارج ولو وجد
 في حيزه بالانطباع فلا بد ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج له امت القذة
 والقوة المفضلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم ان صورها المنعزلة من
 وليست بمسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة ولذا لا يخرج صورة من له في غاية
 الجمال ونوعهم حضورها ومشاهدتها لم تقطع لانه لا يسهو برمسها في النوم
 فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة المفضلة لمطمئنه وركب صوره
 الصورة الموجودة من خارج ولا يشارك الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال
 القدوة على تصوير الصورة في القوة الباصرة فكل ما يشبهه به ضرعه في الحال
 قد يحسكون شهوة برب تخيله وتقبله بسبب ايمانه أي بسبب انطباعه في القوة
 الباصرة فلا يخاطر بيهل شي يعيل اليه الاوية في الحال ان يسهو برمسها في النوم
 يراد اليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لم يبق في الجنة صورة من الصور
 والسوق عبارة عن اللفظ الالهي الذي هو منبع القدرة على ابداع الصور بسبب
 المشيئة وانطباع القدرة الباصرة انطباعاتها الى دوام المشيئة لا نطباع هو محض
 لازوال من غير اختيار كما في النوم في هذا العلم فهذه القدرة اوسع وأكمل من القدرة
 على ابداع اشراج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد في مكانين واذا صار
 من قولنا باجتماع واحد ومشاهدته ومكانه صار مشغوقا به محبوسا به فبعدم
 هذا فذبح انما لا يصدق فيه ولا منع حتى لو اشقي مشاهدة الشيء صلى فقبله
 ولم يلائم نفسه في نفسه كان في حالة واحدة فشاهدته وحده ما خطر بباله
 في أماته من الحسنة وما داسار خاضل عن نفسه في الله عليه وسلم
 الموجود من روح الحسنة فيكون له مكان واحد وهو امره في حيزه على ما هو
 اوسع وأتم مشهور وتوقف بها ولو لم يكن من تميز رتبته في الوجود وما توجه
 الثالث هو الوجود المعنوي ان يكون له مكان واحد وسات أمته قد ذات العظمة
 التي ليست بمسوسة بل هي المعنويات في نوع كثيرة من شدة المدات
 كالحسبان فتكون الحسبان حادثة لها وكل واحد من هذه الحسبان في حيزه
 في المعنويات توريده في المثال في الحسبان فانه لو رأى في لسان الحسنة والم

الجاري والوجه الحسن والاثم والمقرطة بالبن والعسل والخمر والاشجار المزينة
 بالجواهر واليوافيت واللاكن والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسرة المرمعة
 لكان المعبر لا يحصل على نوع واحد بل يحصل لكل واحد على نوع آخر من السرور
 وفرة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المسكن والمنازل
 الامرو وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدف وان شمل الجميع اسم الملك
 والسرور وفي مختلفه المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الآخر وكذلك
 الذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت محلا للاغنياء ولا تاذن سمعت ولا تحظر
 على قلب بشر فجميع هذه الالهام ممكنة فيصور ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون
 نصيب كل واحد بقدره واستعداده فالمشغوف بالتقليد والجود على الصور الذي
 لم ينفع له طرق الحقائق يمثل له الصورة فالعارفون المستقصرون بعالم الصورة والذات
 المحسوسة ينفع لهم من اطراف السرور والذات العقلية ما يليق بهم وينبغي شرحهم
 وشهوتهم اذ حد البنية ان فيها لكل امرئ ما يشتهي فاذا اختلفت الشهوات
 لم يعد ان تختلف العبادات والذات والقدرة والسعة والطاقة البشرية عن الاحاطة
 بجماعت القدرة قاصرة والرجة الالهية آلت بواسطة النبوة الى كافة انطلق القدر
 الذي احاطته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما ورأوا منتهى القهيم من
 أمور تليق بالكرم الالهي ولا تدرك بالقهيم البشري وانما تدرك في محلة صدق
 عندهم كقدر الرضا من الرسالة الموسومة بالمتنوع من غير ان لا نام الهمام
 اي حامد الفزاني رحمه الله وقدس روحه (دريسانك اوليا جند اصنافند)
 بيانيدانست كه ارباب ولايت جنديانند چنانكه عبدالله بن مسعود روايت
 كند كه حضرت مصطفي صلى الله عليه وسلم فرمود (ان الله ثلثائة ولى قلوبهم على قلب
 آدم عليه السلام وله اربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام وله سبعة قلوبهم
 على قلب ابراهيم عليه السلام وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة
 قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام
 كلمات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة وكلمات من الثلاثة واحد ابدل الله مكانه
 من الخمسة وكلمات واحد من الخمسة ابدل الله مكانه من السبعة وكلمات واحد من
 السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين وكلمات واحد من الاربعين ابدل الله مكانه من
 الثلثائة وكلمات واحد من الثلثائة ابدل الله مكانه من العامة بهم يرفع البلا عن
 هذه الامة و مراد ازين كه فلان بر قلب فلانست آنست كه فيض حق بر هر دو افزايد
 جنس است و همين فلان بر قدم فلانست بعضى نقل كرده كه شيخ محي الدين كويى كرده
 افراد جهى اند كه قطب در ايشان تصرف ندارد و عدد ايشان طاق باشد و قطب
 او را و شيعه كويى نيك شخص است كه محل نظر حق تعالى است و او را عباد الله

و چون بنده بر عیسی خیره خلافت یابد مثل خلفاء اربعه و اعلم حسین و محمد و جعفر و علی
 و چون بنده الغریز و منوکل و اور قلب اسرافیل است و امامان دو شخص است یکی بر سر
 غوث و نظر او عالم ملکوت است و او را عبدالب که بنده یکی بر سر غوث و نظر او عالم
 ملکوت است و او را عبدالمک که بنده و افضل است از عبدالب و او را چهار شخص است
 در چهار رکن عالم یکی را که در مشرق است عبدالحی که بنده یکی را که در مغرب است
 عبدالعلیم و یکی را که در شمال است عبدالمزید و یکی را که در جنوب است عبد
 القادر و ابدال هفت شخص است و خلافت که ایشان و قطب و امامان با و نادیده
 و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمردی از جهل تبدیل او شود
 و تپم جهل تر یکی از سیدقت و تپم سید یکی از صلحا یا آنست که چون ایشان
 از مقامی بیرون آیند سیراتند که جسدهای صورت خود بگذارد و مغرور است که
 ایشان در هر روز از روزها ماه در یک جهند از جهت عالم و رای دانستن
 این جهت که در روز حاجت در او باشند دایره ترتیب داده اند موسوم به دایره رجال
 العیب که معروف و مشهور است و نجای است شخص است که مشغول به حل اقبال
 خلایق و تقیاد از دهنده شخص است که مطلع اند بر اسرار نفوس و بدایه و از دهنده
 شخص است و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمردی قائم مقام مجاهد و نشان
 غیر ابدال و قبایل و در حسیب جهل شخص است که در روز حوائج عظمی در ایشان
 می شود بیانجه قادر بر هر آن باشد و در روز بقیل کم میشود و نشان عالم
 زوال می یابد بعضی گویند که بیابان جهل است و بیابان سید و ملائکه و می باشد حال
 خود از مردم پوشیده دارند بگذارد که مردم ایشان را بولایت شناسد و ایشان اصل
 طایفه اند از شرح جام کیتی عالمی بن احمد جلای تفصیل اقسام اولیه و عدد سائر
 ایشان و مشرب و مذاق هر یکی این طائفه که نام در باب هفتاد و سیوم در مباحث
 مذکور است اگر خواهی مراجعت بمشروبات باید نکرد (فی زواید و فوی
 والالهامات و الهزات و الکرامات علی رأی الخکام) و اعلم ان فی دایره
 معجزه نام سوره الحوسنا لا یحکم علی هذه الحلو با یحس بولون
 قوه بمعجزه نام سوره الحوسنا لا یحکم علی هذه الحلو با یحس بولون
 و الحوسنا و نسبی هذه قوه الحس المذکور و معجزه نام سوره الحوسنا
 بطریقین ایدهما ان الحواس الطاهره التي هي السمع والبصر والشم والذوق
 والملمس تأخذ صورة الحسوس وتوثر بها الى الحس المذکور و شأن ان فی دایره
 قوه متغلبه من شأن تارکب الصور و تنسب لها وهي التي ترکت رأسی علی بدن
 انسان حتی تحصل صورة انسان ذی رأسین و تنفصل رأس الانسان عن بدن حتی
 يحصل تصور انسان عديم الرأس وهذه الدایره ثبت من الصور و در

على الحس المشترك قصيره مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور
التي في الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبعة في الحس المشترك
فتلك الصور التي ركبنا اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذا ثبت
هذا فنقول ان الصور التي يراها الناظر اما ان تكون موجودة في الخارج أولا
والاقل باطل والا رآها كل من ~~كان~~ سليم الحس وحيث لم يره اذ لم يره على أنها من
تركيب القوة المتخيلة وهذه القوة لو خلقت وطبعها الصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر
منها هذا الفعل دائما لمر من أحدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من
خارج والثاني تسلط النفس الناطقة عليها بالاضبط فاذا زال المانعان أو أحدهما صدر
منها هذا الفعل والمائع الاول يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقي الحس
المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمائع الثاني يزول بالمرض فان
النفس في حالة المرض تكون مشغولة بوجهه فتسلط المتخيلة على تركيب الصور
وتتطبع تلك الصور في الحس المشترك قصيره مشاهدة (والمناومات) منها ما يصحكون
كاذبا ومنها ما يكون صادقا أما الكاذبة فتصير امور أحدها أن في الدماغ قوة تحفظ
فيها صور المحسوسات بعد الغيبوبة ويقال لها الخيال فاذا أدرك الحس المشترك صور
المحسوسات وبقيت في الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك قصيره مشاهدة
وثانها أن المتخيلة اذا ألقت صورة انطبعت في الخيال فعند النوم ترد على الحس
المشترك قصيره مشاهدة وثالثها أن مزاج الدماغ اذا تغير لم تغير افعال القوة
التخيلية بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال
مزاجه الى السواد يرى صور سودا هائلة وعلى هذا القياس وأما الصادقة
فهيها أن النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفس السماوية
اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها في تدبير البدن فاذا حصل لها
أدنى فراغ من ذلك اتصل بطبعها بالمجردات التي ارتقت فيها صور الجزئيات على نحو
كل ما ينطبع فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس من أحوالها وأحوال
ما يقرب منها ثم ان المتخيلة التي من شأنها المحاكاة تحاكي تلك المعاني الكلية
المنطبعة في النفس بصورة جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك قصيره مشاهدة
(وأما الوحي والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها
بالبدن مانعا من الاتصال بالبادي القدسية وصكانت المتخيلة قوية بحيث تقوى
على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة اليقظة بالعقول
المجردة والنفس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه كلي ثم المتخيلة
تحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتنزل الى الحس المشترك قصيره مشاهدة
محسوسة وقد يعرض لبعضهم أن يسمع كلاما منظوما أو يشاهد منظر اجماعيا مخاطبه

قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالصوفي نور الله مرقدته وفي أعلى غرف
الجنان أرقده ان بعض النصارى اتصروا دينه وانزعوا من البسلة الشريرة فلبسوا
على تقوية العقائد في المسيحية عليه السلام وصحة يقينه بقلب حروفها واكرم معروفها
وفرق مألوفها وقدم فيها أحر وفكر وقدر فقتل كيف قدر ثم هبس وبدر ثم أدر
واستكبر فقتل قد انظم من البسلة المسيح ابن الله المحرور فقتله تحت رميت
البسلة في حاويينك حكم وجوزت من الحكماء وحكم فحسرت البسلة في حصارها
على الاشرار ولتفضل أصحاب الجنة على أصحاب النار فقتله البسلة بل ان حالها
انما الله رب المسبحين ورحم المحرور لها المسيح رب مارج اخر ارحم المسبحين سل
ابن صريم أحمل له الحرام لا المسيح ابن الله محرو لا صراحة لنظام الله الصخرة ورحم
رحم الله اياه الى الله فله في مسلم حرم الراح الحليم ورحم من مال بعله القديمان
فان قلت انه رسول صدقتك وقالت ايل ارسلا الرحمة من اللحم وويل من أسماء
الله تعالى بل ان كتبهم وترجمة لهم بنت تعلم الذي ولد فيه المسيح الى فبرحت محمد بن
على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسلة قد قصير اناس وراه حلها خيول
وابونا ومن دون طلبها سيول وضيونا ولاهيبني اسفنت كل ذلك الباردة فسفت
على منوالها وقابلت الواحدية بشر أسألها لائيتك يا بغيره هتد واهلك
ما يصحك من الاباية ويصحت فله في هذه البسلة من فقر البسلة لوم ونسوت
ومستودع لظهورها لما يكون في ذرى البسلة من حصاد حداثا لان عدوها
سبعة امة وستة وعشرون فوافق حلها مثل عيسى في اسم ليس فيه من شرمان بحساب
الالف التي بعد لاي البسلة ولا اشر له في أحد من اهل البسلة من يشاء باسقاط
الف البسلة قد اجابت البسلة في البسلة خيرا كذا ملك البسلة قطع عليه صرا
انتم خلفا من تعريفات في الشفاء الكفوى في تعريف ابن المشهورون فله في
تعالى ليست هلة بالانراض عند الاشارة خذوا ثمة ثمة وقال لاسام لاسام
الحق في تخفيض الإذلة لا يقال ان تعال فعل ذلك لعله تعالى له ما يكون سالون
علوا كبير ابل يقال ان فعل ذلك الحكمة ولا تكون الحكمة من اولو تعال عا لم ان
جائز اولي من ربان الحكمة لانه قال المولى صدر الشريعة دعاب مع تعال
معلقة بمصالح لعدا من ماعين في صلح في يكون وجه اياه من فقهه ووجهه من بعد من
الحق قول من قال انما غيره هلة فان بعنة لاي فله في حيا واظهر انما غيره
نكر انما لعل فقد انكر اسوة وقال في شرح انفاصه وخلق في تعديل بعض الفعاب
سياسر بعنة الاحكام بالحكم والمصالح في حيا بحباب الحاد والنصوص شاهدة
على ذلك ولذا كان القياس حجة واما من سمى ذلك البسلة لا يتلوه من فعله من عرض
فعل بحث أقول كل فعل من أفعاله من فعل على الحكمة ومصلحة متربة عليه في علم

البدي شارح هداية الحكمة رحمة الله عليه (عقيدة) في تحقيق معنى الولاية
 ونها اعلم أن المناصب كانبوة والرسالة والولاية والخلافة والقطبية والغوثية
 ونحوها كلها ثابتة في الحقيقة المحمدية فليطلق على روحه صلى الله عليه وسلم أولا
 بالاجمال ثم تفصيلا في طينته العنصرية قد اتفقوا على أن كل اسم من أسماء تعالى
 يقتضي حقيقة في العلم وتسمى ثمة ماهية وعينا ثابتة وفي العيني يسمى بالوجود العيني
 فكل اسم له مظهر وقد اتفقوا على أن محمدا صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع
 فيكون جهة الربوبية للعالم كله وله ظاهر وباطن فهو يقتضي اسم الظاهر يربى
 طاهر العالم ويقتضي اسم الباطن يربى باطنه فله التريسة الكاملة ولذلك قال
 خصصت بفاتحة الكتاب لأن المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو مجمع البحرين
 وله الخلافة والقطبية والنبوة والرسالة والولاية التلمات من الله تعالى وهذه
 عناية منه تعالى ليكون برزخا بينه وبين الخلاق ولما كان ينبغي أن تدوم هذه
 العناية وتقع في كل زمان حسب ما ظهر من النور المحمدي صور الانبياء عليهم السلام
 لتظهر الشرائع في كل عصر حسب ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد
 بالنظر إلى جهة واحدة المصدر متعدد بالنظر إلى صور الكثرة واليه أشار
 بقوله والمناصب كلها أصالة وبالذات محمد صلى الله عليه وسلم وبالقرعية والتبعية
 لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهن في آدم بين الماء والطين لأن روحه صلى الله
 عليه وسلم أول الخلق وأرواح غيره مخلوقة من روحه ~~فكان~~ نبي بين الارواح
 ونبوة غيره لم تقتض الا حين بعث فتبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم
 ولما كان حال الولاية كحال النبوة في أن ثبوتها أصالة له صلى الله عليه وسلم وباتبعية
 لغيره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولي وآدم بين الماء والطين وعلى هذا
 جميع المناصب ثم لما شهور الاشكال فيما بين المشتغلين بمطالعة التسويات حيث
 ذكر منهم الولاية في مقام على عيسى عليه السلام وفي مقام على محمد المهدى رضى الله
 عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى الواحد لا يثنى تعدد الخلق وما فضل الولاية حتى
 يتبين الخلق ويظهر وجه التعدد أراد الشيخ المحقق قدس سره رفعه ببيان أصناف
 الولاية أولا ثم اعطى كلا حظه ثانيا واليه أشار بقوله ثم اعلم أن الولاية عبارة عن
 الجهة الباطنية مع الحق تعالى وهي أن الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية
 شاملة لجميع الموجودات اذ لكل موجود نسبة مع حقيقة الوجود المطلق في هذه
 الولاية باليسر أيضا ولي وهذا قال لما قال الله تعالى ورجى الى الرحمة الوجودية
 وسعت كل شيء وأنا نهي واليه أشار بعد قوله تعالى واسكن وجهه هو مواليه القوله
 فأنه ولي لكل والكل ولي الله وهذه الولاية لا تنقطع أبدا اذ الموجود ابدى
 ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب أى

اما الاختصاص بموجود دون موجود وذلك وصل الله بزيته سبحانه وهي اى
 الولاية المنصبة اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالصا لا اله الا الله محمد
 رسول الله وعلى باطن هذا القول وهو الخلو من الوجود الواحد منوصلا
 في قهوضه بجمد على الله عليه وسلم وولاية ثابتة لانه على الله عليه وسلم من حيث
 ذاته اى حقيقة المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث ينسحب عن القابلية ايضا
 ويقتضي بقاءها بحيث لا يسهو فيه تعين من التعيينات والى ما اشار به قوله صلى الله عليه
 وسلم من ان لا اله الا الله عليه وسلم ولا اله الا الله عليه وسلم من افراد
 المرسل فتدشمل نفسه ايم فتعوم ولا اله الا الله عليه وسلم من افراد
 الالهيته فان قيل فغير المنكامل في الالهية فيقتضي بقاءه اقول الالهية لا تختص به
 سيما اذا اشتملت على نفي نفسه اذ ثبتها مع نفيها بمنع قافهم وهي بعض الحقيقة
 الالهية وهي الاحدية والجمع الساذج كما في وولاية على باطن الالهية من - عرو
 اى تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المودع من العتق المودع وصدة
 لا يتوقف على ظاهر التوبة ولهذا مع ختمه على المودع رضى الله عنه تعالى
 وولايته هي باطن الرسالة من حيث هو رسول طهر منصب من هذه المناصب الواردة
 عن - عرو - في قوله صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله عليه وسلم لا اله الا الله عليه وسلم
 المذكرة في قوله صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله عليه وسلم لا اله الا الله عليه وسلم
 اية صلى الله عليه وسلم وثانيه ان يظهر ان - عرو - لا اله الا الله عليه وسلم
 الدالة على ختمها وان ظهرت انهم ليسوا بالاطهر من ان - عرو - بنى بن - عرو
 قدس سره حيث كانت كلمة الوحدة الرجوعية بانه بلا يقين في اليقين الى نفس
 طهورها وانهم في الايام المتوالية يطلب العالم ولا يلزم من هذا المنصب على
 من عداه بل ربما يكون عدم اقتسامها في الايام الكاملين بسبب غلبة نية اوهية
 التوبة على الذاتية بحيث تمام تحت نيةها وهذا عين المواصفة - عرو
 القرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وعلى - عرو - من المناصب
 احدها من اوليائه - عرو - ما اشار به بقوله صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله عليه وسلم
 صلى الله عليه وسلم من هذه فتحت الشمس اية لم يظهر - عرو - منها من الوجوه
 المذكرة واثبات الالهية والرسالة قد - عرو - على الله عليه وسلم وبق من المنصب
 سابق فارد الله ان يطهر الله به الامم بعد - عرو - في من المناصب فورد
 منصب - عرو - على - عرو - هو - عرو - كما هو في دم عيسى
 الصلوة والصلوة لسلام امولة تعالى في جبال في الارض حليته وان - عرو - اى
 دالة في تقديم ختم الظرفية الى ختم المناصب لبيانها ولان في حكمة عرو
 الرسالة من ان الله تعالى اودع عليه الصلوة والسلام بقوله صلى الله عليه وسلم

أى رسولاً فينبى أن يكون ختمها لو ختم الرسالة ومنصب الامامة ختم على أولاده
 رضى الله تعالى عنه بهمى أن كمال ظهور الامامة تحقق فى أولاده بحيث لا يظهر
 مثله فى غيرهم وهذا لا يتفق عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية أى كمال افشاء الوحدة
 الوجودية على الشيخ محيى الدين بن العربي رحمه الله ثم يختم ولاية النبوة على المهدي
 اللهم قريب زمانه ان تم الاقتضاه ثم يختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم
 يختم الولاية على خاتم الاولاد ويكون مولده فى الصين ويسرى العقم فى الرضائي والصلاة
 فاذا قبضه الله ومضى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحصلون خلافا ولا يعززون
 حراما يصرفون بحكم الطبيعة شهوة هجرية عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة
 وباقي المناصب التي لم يختمها فعلى من يشاء من عباده والله أعلم بالمناصب التي
 يختم بها وبمواضع الختم وقوابله من شرح عقائد فيروز الصوفي الاكبر ابا دى
 (الحقيقة المحمدية) هي الذات مع التعيين الاول فله الامعاء الحسنى كلها وهو الاسم
 الاعظم من التعريفات السيد الشريفة عقيدة) انه تعالى فى حد ذاته كان منزها
 عن جميع الشؤون حتى الكمون والبروز فرقع نظره بذاته على ذاته يعلم ذاته لذاته فاذا
 هي قائمة مطابقة للوجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهي الحقيقة المحمدية
 المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا واجبت كانت الوهية فعلية وتسمى أحادية
 أيضا اما بالذات وعلمها يطلق لفظ الله واما تفصيلا بسفاته القديمة المتناهيات فتنقسم
 المرتبة الكريمة وهي المدعوة بمرتبة الصفات فاذا امتصحت بالقتضاء حضرة
 الوجوب اجمالا وتفصيلا لا ظلالا ومظاهرها كانت خلقا متفصلا اجمالا وتفصيلا
 ويطاق عليها الواحدة كما نطلق على جميع ما بهد الوحدة فقد تحقق عند العارفين
 المحققين الحقيقة قبل الحق فى جميع المراتب أن المطلق وهو لا بشرط شئ وفوق المراتب
 ست مراتب الاولى الاحدية البت التي لا اسمة ولا رسم وهي بشرط لا شئ والثانية
 مرتبة التقابل المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدًا فاصلا لكونها
 واسطة بين التقابل والمقبول وبرزخا كبر وحقيقة محمدية بالنظر الى الصورة
 المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن
 شوائب النقص وآثار الامسكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل جلاله
 أن يشارحه غيره فيه الرابعة مرتبة الامعاء الحسنى والصفات العليا على
 التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الامكان وهي المحتاجة الى الواجب
 مقدس في وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلا الى الجوهرة صلا الى
 اقامه والعرض كذلك والعارف الكامل هو المرتبة لهذه المراتب ولا ينظر
 فيها الا واحدا وهو لا بشرط فالمرآة متعددة غير محصورة والمرق واحد لو جعل
 المرآة مرتبة مصادرة بارؤية صارت حجابا عنه فانظر اليه واليه الاياب سبحانه

المتخصص وهو الشخص فاعرف أنه حقيقة مطلقة جامعة لكل شيء ثمانين شيء إلا
 وهو ظاهر به وهو الالهي هذا القيد إذ لا بشرط لا يتقيد بشيء فهذا هو وحدة الوجود
 وذلك لأن الثبوت المبت لا تفاوت فيه فأنك تتيقن بأن الممكن ثابت والواجب تعالى
 ثابت ولا تميز في نفس الثبوت المطابق وهي الحقيقة الجامعة وكذلك الأمر بتقدير
 مقدمتين اسداهما أن الحقيقة لا بشرط شيء لا يعتبر فيها شيء من الوحدة أو الكثرة
 ولا الكيفية أو الجزئية ولا العينية ولا الغيرية إلى غير ذلك من المتقابلات فإذا استلزم
 الوجود من حيث هو بلا أول وليس لم يكن الجواب إلا السلب لا شيء كان على أن
 هذا السلب معتبر فيه إذ في مرتبة الذات لا يعتبر أي إيجاب أو أي سلب وثانيهما أن
 ما لا يعتبر فيه شيء من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما بما يكون
 في كل منهما عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى يشفى اتحاد عينيه يظهر آثاره في
 العينية والغيرية أيضا من جهة المتقابلات المسماة بالاعتبار عنه والنفس إنما تتبعض
 من الأيقان بثبوتها في كل باب تقيده بقيد الوحدة أو الكيفية أو الأوهدة بحسب
 ظهور بعض مظهر مخصوص في تلك العينية ثانيا فنقول كيف يكون شيء
 واحد كثيرا أو كثيرا ولو كان عينه هذا المكن عينه ذلك والآن لكان هذا عين
 ذلك وكل ذلك باب الغدلة عن الأصل وهو المطلق حتى عن الإطلاق والوحدة
 المتبادلة للكثرة فإن قيسه بواحدة منهما انقبضت بنفسك وانجذبت في نفسك
 وهو قيد عليك وهو مفرغ عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر
 والباطن في كل البواطن وتطرق إلى هذا حال الله تعالى والظاهر والباطن
 فأنك لو ذهبت عقلك السليم عما يشال أو قيل من السرف والتأويل تيقنت بأن كل
 شيء أقام ظاهر وباطن وهو بدني واستندت من النص المذكور أن كل باطن وظاهر
 هو فأنجبت نتيجة حقيقة وهو كل شيء هو لكن بالنظر إلى المطلق الجامع لا الواجب
 نقدر عن الحسالة والاتحاد بالمعاني إذ قد تحقق عند المحققين أن لفظ الله كما أطلق
 على مرتبة الواجب تعالى وهو الأشهر يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق المراتب
 كما يجيء وقد قال السلف الصالح والاشعرى لا بد من بقائه المتشابهات على ظاهرها
 وانما هو بحسب المطلق وإذا تحقق الأمر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف أن التباين
 المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتي الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه
 وهو معتقد المعارفين بلا توجع بينهم ما يحصل بسبب الإجمال الحق أو بدونهما وهو
 عزيز وما ذلك عليه بعزير القرب إلى جنابه تعالى بحيث تنجلي رؤية العبد لنفسه
 مطلقا ويسق كالجساد بلا شعور عن نفسه وعن الأنعماء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا
 ولو أراد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث أن العاشق لا يتقبل غير محبوبه
 أو الوجودية مجارا بسبب أن الممكن لا وجود له بنفسه اتما وجوده مقاض عنه تعالى

فلا كلام فيه فصحت بالوحدة ولا تنفع في غلط أن هذا هو الواجب المأمور والمطلق القديم
والالزام الاتحاد بين الله بآدم والمعبود نعم إلى الواجب عن أن يصدمع المحكي ونحوه
وأحفظ منه... لأن فان هذا عدم... لكن كثير من المتقنين وافقه بخصيص برهانه من يشاء
فخصص معرفته أن ذلك المضاف مع إطلاقه عن قيدى التقييد والإطلاق تكون مرتبة
في عدم تقييده بتعيين أى معين كان حتى القابلية أيضا مقدمة على التقييد بآدم
مابعد الوجود المطلق وإن كل التقدم وتبعية فقط فثالث المرتبة تسمى أحادية بل من المكون
بشرط لا مطلقا لا تكون مدرجة بل لا يتوجه إليه العقل أصلا والالزام ينشأ بشرط لا ظله
آخر حيث تحقيق بعض المحققين من سلمه نظم المراتب ثم هذا أول المراتب التي
يتعلق الله بها وهي قابلية المطلق لكل شئ قابلية مطلقة عن أى قيدى الوجوب
والامكان ومن كل شئ حتى قال بعض المحققين هذه القابلية المطلقة ثالثة القابلية عدم
القابلية أيضا وسببى حقيقة وانما تقدمت هذه لعدم الضرورى بأن المطلق لو لم يكن
قابلا للتقييد لما حصل أى قيدى... كان فان قيل فالثالثة أيضا لا بد من قابلية
فوقها قلت المراد... مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرضه عليه ثم لا شك أن الواجب
أول وأولى من الممكن فتقدمه على الممكن أيضا ضرورى ثم لا ريب في أن الأول
لا بد أن يكون... فانه كماله والامكان الأعلى على ما هو عديم عدمه فيكون
موصوفا بصفات زائدة أبدية... علمت... على ما قد تم... ثم تثبت الصفات فثبت
مرتبة الوجود... حتى ظهر عليها... ثم هو... لا يوجد الصفات
الذاتية فصار كل من الوجوب والامكان مرتبتين أم حلال والتمثيل فثبت
للمطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ويتعلق عليه لفظ الله والمطلق وهو لا بشرط
والصفت المطلق والذات الغنية والذات أيضا ست مراتب مرتبة بالترتيب الطبقي
الأولى الاحدية التي لا اسم ثم لا رسم وهي بشرط لا وبالمطلق عليه لفظ الله وما بعده
كأمر والثانية المرتبة القابلية المطلقة وتسمى هذا فاصلا وبررنا ذلك وحقيقة
محددة بالنظر إلى مناسبة محمد صلى الله عليه وسلم... والتمسك بالواجب
والامكان والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة من ثواب الله... والتمسك بالواجب
وهي من حيث قطع النظر فبما من الصفات الوحدانية... وبطاقة العلم والاحدية
والثبات والمطلق وهو واهظ الله وهو في العرف العام... من أن يتركه المكنى
في إطلاق هذا اللفظ فان قيل فثالثنا أيضا فهو... وجهه... فثبت هذا بطر
الى الإطلاق لا بد والامكان والارادة مرتبة... والتمسك بالواجب
التفصيل وتسمى الجبروت والهيبة... والتمسك بالواجب
المتحاجة الى الواجب... وتسمى في وجودها السابعة مرتبة... والتمسك بالواجب
وهي تمثيل الامكان الى الجوهر... الى أقسامه والعرض... والتمسك بالواجب

المراتب أن مرتبى الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما مستعدة
 بالآخرى بل الثانية معاوله للأولى مستعينة واتحاد التشبيه مع التزوية يمنع عقلا
 ونقلا والقول حقيقته بهذا الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله
 السيد في حاشية شرح التصريح القديم ونذكره بتامه ملخصا ليظهر كمال حسن سعيه
 وسعى مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه عالم بنظم البنية
 الوجودية بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعيا ولم يلاحظ
 العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير
 للوجود في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود فهو
 ممكن اذ لا معنى بالممكن الا بالاحتياج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير
 للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن واجب فلا شيء من المسموئات المغايرة للوجود
 بواجب وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته
 ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئي حقيقى تكون ماهيات
 الماهيات موجودة بمعنى أن ما نسبنا بخصوصية الى حضرة الوجود التام بذاته
 المنزه عن العروض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوده شتى وأنحاء
 شتى لا يتعدى الاطلاع على حقائقها فالوجود متعدد والوجود واحد يسمى هذا
 الوجود مطلقا أيضا بمعنى المعنى من الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور وجود
 الوجود لماهيات الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا
 وقال لا يبعد الا لراى من في العلم وهذا قال صاحب أدلة التوحيد وغيره
 من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم
 الكلبي فلا يكون جزئيا حقيقيا وأيضا الموجود ما قام به الوجود فكما اشتهر
 في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد قلت الجواب عن الأول أن الكلام
 في حقيقة الوجود لا يفهم بتبادر الاله الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون
 مفهوما كلياً وعارضا اعتبارا بالتشاكل الحقيقية المستمدة عن الاشتراك في حذاته
 كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني أن الممتنع هو مخالفة البرهان
 وما يؤتى اليه لا الاشتراك في السنة الاقوام بتوحيه الاوهام وقد قال في أولى الحواشي
 ان الوجود حقيقة مشخصة في حذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة
 بذاتها وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى أن تلك الحقيقة
 المستمدة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال يراد أن المحتاج في كونه
 موجودا الى غيره هو موجوده ممكن لا الاحتياج الى غيره هو وجوده وأجاب بأنه لا معنى
 للممكن الا الاحتياج في موجوديته الى غيره سواء سمى ذلك الغير وجوده أو موجوده
 واقفى أثره في جميع ما ذكره الجاهل في شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

١٢٠
 لا يمكن يتبين من البدهة المبينة على اثبات الوجود الخاص على الحقيقة
 حقيقة ليس حقيقة التوحيد الحقيق الذي هو مقصور الموحدين لا الحقائق بل
 المباشرة - يتبين من لا يفتي على من وصل اليه ضوء المعرفة وقد تبين لكم
 أيها الطالبون السادة أن مرتبة الوجوب والامكان متساويتان لا حاصل
 من صرف الهمزة الى فريدهما مع أنه لا يمكن فهمه في وسعة الشهود كما ذكرنا
 لا علاج لمصرح بوحدة الوجود وأرادنا به بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى
 واليد الشريفة وصل اليه مستلزام الموحدين لكن ما قدر على شخصه
 فانه قال في تلك الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت ماذا تقول لمن يرى أن الوجود
 مع أنه حقيقة الواجب قد انبسط على جميع الموجودات وظهر بها ولا يصلح
 شيء من الأشياء بل هو حقيقتها وهيها وانما اشاعت وتعدت بتعددات وكميات
 اعتبارية قلت هذا طور وروا طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمجاهدة الكافية
 دون المساطر العقلية وكل ميسر لما خلق له ثم كلامه واصل الله نفسه للرسول
 الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وقع الجاهل بنفسه السامع حيث قال في شرح
 كلام الشيخ في المصنف في نفس ادرسي عليه السلام وكل ذلك من عين واحدة
 أي من الخالق والخلق منها فان الحقائق ثلاث حقيقة فعلية مؤثرة واحدة عينية
 واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفردة متنازلة منزهة عنه حقيقة
 وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة بالغة جامعة بين ما فعلة من وجه واحدة من وجه
 منفردة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتعالية وهذه الحقيقة احدى
 جمع الحقيقةين وهما مرتبة الاولوية الكبرى والاخرية العظمى وهي العين الواحدة
 التي انشأت منها انشاها انشاها في المخلوقة انتهى واذا تم فستعرف الحقائق
 وستبين كيف يتبين عليكم امر الحقيقة الوجوبية من امر الحقيقة الاسمية
 المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله منزهة في البلب السادس من الفتاوى
 اعلم ان المعلومات اربعة الحق تعالى الى ان قال ومعلوم ان وهو الحقيقة
 الكلية التي هي الحق والعالم لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالانقراض
 وهي في القديم اوصفها قديمة وفي المحدث اوصفها محدثة لان العلم المعلوم
 قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة قد وجدته في من لم يعدم من قدم
 كوجود الحق وصفه قبل فيها بوجودة قديمة وان وجدته في من عدم كوجود
 ما سوى الله وهو المحدث الموجد بوجودة قديمة فيها محدثة وهي في كل مورد بحدوثها
 وانما لا تقبل التجري فانيها كل واحد من ذلك وصل الى معرفتها بجزء من الدورة
 بدليل ولا يراه في هذه الحقيقة وبعد العالم بوساطة الحق تعالى وليست موجودة أي
 بوصف شديد يكون الحق قد وجدته في من وجدته في من لم يثبت لنا القدم وكذلك

ليسم أيضا أن هذه الحقيقة لا تنفصل بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها
 ولكنها أصل الموجودات هو ما وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق الخلق به
 أي الحق الذي يخلق به ممكن شيء فإن قلت إنما العالم صدقت وأنها ليست العالم
 صدقت وأنها الحق صدقت أو ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتتحدد بتحدد
 انحصار العالم وتنزهه عن الحق انتهى وإذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف
 تنوهم أن هذه العوالم وجودها وهي لا يثبت له أصلا والوجود ينصرف في الواجب
 وقد تسع وبنا ما خلقت هذا باطلا بل الوجود للخلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق
 بالواجب ظهر بالممكن أيضا فالممكن حقيقة بذلك الحق نعم قد تسع من بعض
 العرفاء أن الوجود الحقيقي منصرف في الواجب وأن العوالم خصاله لكن فهمه
 ينصرف على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا تنوهم ما ليس له نبوت في نفس الأمر
 وإنما هو ممكن أياب أحوال بل هو أمر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم
 إلى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس بمعنى مطلق
 ما في نفس الأمر ولا يطل ذلك الحصر إذ لو صح كان عالم التبدل وهو باطلا وقد بطل
 بما تقدم أو واجبا بلا مغيرة أصلا وهو بين البطلان وكيف تنوهم ذلك والا
 لم يكن بين مجزئة موسى وسهر جرة فروع فرق بل بمعنى الموجودات الأولى الأبدية
 الدائم الذي لا يتبدل ولا تغير بوجه ولا ريب في انحصار في الواجب بتدليله
 ولا ممكن كلام فيه وهو أنخص من حقيقة الوجود المطلق من أن ينوهم والتغير الذي ظهر
 في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود به حقا وكل شيء متمتع في مرتبة لا يتبدل
 بمرتبة أخرى تنوهم أن هذه العوالم وجودات محضة تنوهم من مجرد ارتباط وتنوهم
 أن ذات الواجب عين كل شيء وظهوره باطل واجب الاضطراب فإن رأيت في كلام
 الشيخ أو غيره من أهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في انصاف وحللة الوجود
 إلى الواجب فعنده أن الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء يظهر بكل
 شيء لا بذاته وتعيينه الوجودي فإن النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا
 عما تقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال
 فلا معرفة له به واحدة وهو الركن من المعرفة إذ لم يحصل للعارفين لها عندهم من
 المعرفة راحة إلى أن قال ولا وجود حقيق لا يقبل التبدل الذات الله تعالى ثانی
 الوجود الحقيقي إلا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي وإذا ظهر الحق
 في هذا الوجود الخيالي ما يظهر لا بحسب حقيقة لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي
 إلى أن قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة فكل
 ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل ولا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما
 ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعني ذات الله تعالى على حالة واحدة

بقوله من صورة الى صورة وانما ليس الخيال الا هذه انتهى والحق في حقيقة
 الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق الجامع لها وهو حقيقة الواجب وجبته
 كل شيء وان الواجب ظهوره في كل شيء بحسب حقيقة المطلقة لاذاته الحقيقية
 فلهذا والحق معاهدة صدق على اتصال أعيانكم الى تلك الحقيقة كي لا تجدوا
 عن الحق ولا تنعوا في تبع الضلال فاذا باجتماعكم الحق من ربكم فتشبهوا به الرجال
 الذين صدقتم معاهدة الله عليه وشهروا عن سائر الأديان والحق والقلب واذ هو
 الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهي الذات الغيبية لا يجد الغيب بل مرفوعة
 الغيب وكما كان قد اتفق من خواص حضرة الواجب تعالى ولورسمتهم هم الغفري
 تعين وفيكم الغيب عن التعينات والصلوات فلا يكون وراء الواجب تعالى شيء والى
 ما ذكرتم أشار الشيخ في الفتوحات حيث قال في الباب السابع والسبعين
 في الفصل الرابع في الجواب عن أسئلة الامام محمد بن علي الترمذي وليس وراء الله
 شيء فان قلت فالذات الغيبية عن العالمين وراء الله قلت ليس الامر محصورا تحت
 بل الله وراء الذات وليس وراء الله شيء فان قلت مستقدمة على الرتبة في كل شيء
 بما هي مرتبة فليس وراء الله شيء انتهى الى هنا من مقدمة شرح عقائد الصوفية
 التسوية تصريف الصوفي الاستكبار بايدي لابن وجيه الدين الكبراني قدس الله

(أرواحهم)

• بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد به (الروح)

اعلم أن هذه أربعة أسماء تتعمل في هذه الابواب ويقتل في تحول العالم من بسيط
 بمعاني هذه الاسماء واختلاف معانيها وحدود سمياتها واستغنى الغالب
 منقوذة الجهل بمعاني هذه الاسماء وباشتراكها بين سميات مختلفة ونحن نشرح
 من معاني هذه الاسماء ما يتعلق بفرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لقبين
 أحدهما اللحم السنوي في الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم
 محسوس وفي باطنه جوف في ذلك الجوف دم أسود وهو ميسع الروح ومعدنه
 واستانته الا أن شرح شكله وصفيته فلا يتعلق به الاغراض الدينية وإنما
 يتعلق بذلك غرض الأطباء وهذا القلب موجد للهائم بل هو موجود وليس
 ونحن اذا أطلقنا القلب في هذا الكتاب لم نمن به ذلك فاه قطعة لحم لا قدره وهو
 من عالم الملك والشهادة وقد تدرسه الله بهائم بصاسة البصر فضلا عن الآدميين
 والمعنى الثاني هو لطيفة بانية روحانية لها من ذات القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة
 هي حقيقة الانسان وهو المدرك للعالم العارف من الانسان وهو الخاطب والمطالب
 والمصائب ولها علاقة مع القلب الجسماني وقد تصبر عقول أكثر الخلق في ادراك
 وجه علاقته وأن تعلقه به ينهض تعلق الامر بالاجسام والاصناف والصورات

أو تعلق المستعمل فلا بالالة أو تعلق الممكن بالمكان وشرح ذلك مما توفاه
 اعنيين أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب الاعلوم
 المعالجة والثاني أن تحقيقه يستدعي افتراض الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فليس لغيره أن يتكلم فيه والمقصود أننا لا نطلقنا القلب في هذا الكتاب
 أردنا به هذه اللفظة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقة ذاتها وعلم
 المعادلة يقتضي معرفة صفاتها وأحوالها ولا يقتضي ذكر حقيقة ذاتها (اللفظ الثاني هو
 الروح) وهو أيضا يطلق فيما يتعلق ببعض غرضنا المعنيين أحدهما جسم لطيف منبعه
 تجويف القلب الجسماني ويتشرب بواسطة العروق الصغرى إلى سائر أجزاء البدن
 وجزائرها في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق
 منها على أعضائها يضاهي فيضان النور من السراج الذي يذوق في زوايا البيت فإنه
 لا ينتهي إلى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة مثالة النور الحاصل في الحيطان
 والروح مثالة السراج وسريان الروح وسر مسكنها في الباطن مثاله حركة السراج
 في جوانب البيت يتحرك بحركة والاطباء إذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى
 وهو بخلاف لطيف أنغيته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذ المتعلق به غرض
 الأطباء الذين يعالجون الابدان فأما غرض أطباء الدين المعالجين للقلوب حتى تنساق
 إلى جوار رب العالمين فليس يتعلق بشرح هذا الروح أصلا (المعنى الثاني) وهو
 الطبيعة العالقة من الانسلا وهو الذي شرحناه في أحد معاني القلب وهو الذي أراد
 الله تعالى بقوله وبسألوك عن الروح قل الروح من أمر ربي وهو أمر حبيب رابقي
 يجهز أكثر المتداول والافهام عن ذلك كنه حقيقته (اللفظ الثالث النفس) وهذا أيضا
 مشترك بين من ينو ويتعلق بغرضنا فهم معنيين أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع
 انوة الغضب والشهوة في الانسان على ما سأل في شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب
 على الصوفية فهم يريدون بالنفس أصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان
 فينبولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها واليه أشار بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى
 عرقل نفسك التي بين جنبيك (المعنى الثاني) هو الطبيعة التي ذكرناها التي هي الانسان
 بالحققة وهي نفس الانسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف
 أحوالها فإذا سكنت تحت الأمر وزايله الاضطراب بسبب معارضة الشهوات
 سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى لايتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية
 مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها إلى الله تعالى فانها بعدة
 عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان وإذا لم يتم مسكونها ولكنها صار
 مدافعة للنفس الشهوانية ومعارضة عليها سميت النفس الراضية لانها تلوم
 صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاهما قال الله تعالى ولا أقسم بالنفس اللوامة

وان تركت الاعتراض وأذعنت لطاعته فقتضى الشهوات ودواهي الشيطان حيث
 النفس الإخارقي بالدواء قال تعالى وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء وقد
 يجوز أن يقال المراد بالاعتراض بالدواء هو النفس بالمعنى الأول من النفس بالمعنى
 الأول مذمومة بخبة الدم وبما هي الثاني محمود لا نها نفس الإنسان أو ذاته وحقيقته
 المعانة بالله تعالى وبسائر الملمات (المقطع الرابع العقل) هو أيضا من العقل
 بخلافه ذكرناه في كتاب العلم والمعلق بفرضه من بطلان معاني أحد هذه البطلان
 ويراد به العلم بمقتضى الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي يحصل للقلب الثاني
 أنه قد يطلق ويراد به المدرس لعلوم ويصون هو القلب أعني تلك الصفة ونحن
 نعلم أن كل عالم في نفسه وجوده وأصله ثم بنفسه والعالم صفة سالفة فيه والصفة غير
 الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به عمل المدرس
 المدرس وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل من علم درس
 لا يتصور أن يصح أن أول مخلوق بل لا بد وأن يكون عمله مخلوق قبله أو معه وأنه
 لا يمكن الخطاب معه في التسمي قاله أقبل فأقبل وقاله أدبر فأدبر الحديث فإذا
 قد انكشف قل أن معاني هذه الاسامي موجودة وهي القلب الجسماني وأرواح
 الجسماني والنفس الشهواني والعالم فهذه أربعة يطلق عليها اللفاظ الأربعة وهي
 شامس وهو تسمية اسماء المدرس من لفظ ابن واد لفظ العرب فتعني أنه شوارب
 عليه أفعان في شدة واد لفظ أربعة وكل لفظ أطلقه ابنين وأصعب ثم لفظه
 التيسر عليه الاختلاف هذه اللفاظ وتوارى فاعتراه في كل لون في كل لون
 هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب ليس يرى الأساطير بل
 معاني هذه الاسماء فلا بد أن كشف الغطاء عنه ثم من اشترح هذه الاسامي وحيث ورد
 في القرآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذي يفهمه من الإنسان وبه عرف حقيقة
 الأشياء وقد يكتفى عنه بالقلب الذي في صدره لأن بين تلك الحقيقة وبين جسم القلب
 علاقة خاصة فأنها وإن كانت متعاقبة سائر البدن وصفتها له ولكم تعلق بواسطة
 القلب فاعلمها لا أول بالقلب فكانه محطها ومكانها ومكانها ومكانها ومكانها
 من القلب فبها يمشى والقلب الكرسي فقال القلب هو العرش والعرش
 هو الكرسي ونظن به أنه يريد عرشه وكرسيه فأن ذلك يقال لمراد به مكانه
 ويجرى القول أنه يدبر وتفسر فقهه بالصفة التي كان عرش والكرسي بالصفة التي
 تعالى أولا ولا يستقيم هذا التشبيه أيضا لأن من أوجوه وشروح ذلك يشاء يلق
 بفرضنا المتجاوز انتهى إلى هذان احبنا العلوم (في كتاب شرح كتاب السلب
 وهو الكتاب الأول من ربيع الماكان) اختلاف لا قول ولا أحروا على ترتيب
 رادعوا في المعنى الساطقة التي يشهد بها كل واحد بقوله تعالى في ردها لفظ قول

وهـم فردقان فريق يشكر تجزدها وفريق يقول به واشهر ومن مذاهب المنكرين
انجزدها عشرة أقوال الاول لابن الراوندي انها جوهر لظهور قيمها بذاتها وغير
منقسم لتعلقها بالباطن وليست بمجزدة لامتناع وجود المجزئات الممكنة فتكون
جوهر فردا في القلب لانه الذي يثبت فيه العلم الثاني أنهم اقوة في الدماغ وقوة
في القلب الثالث يجمع من الاطباء أنهم ثلاث قوى احدها اجسام لطيف كالبحار في
القوام حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالبحار لطيف القوام بارد معدنه
الكبد وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف بخاري حار معدنه الدماغ وهي النفسانية
الرابع انها الهيكل المحسوس الخامس انها الاخلاط الاربعسة المعتمدة كما وكيفا
السادس انها معدن المزاج النوره السابع انها الدم المعتمد لان بكثرته واعتداله
نقوى الحياة وبالعكس الثامن انها الهواء اذ بانها طاعة طرفه عين تنقطع الحياة
فالبدين بمنزلة الرق المنفوخ فيه التاسع لعبد الملك بن حبيب انها جسم لطيف على
صورة انسان وله وجه ويدان وربلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا
من البدن وهذه ما قيل لم يتم عليها كفاي المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتعويل
عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نوراني علوي ساري في البدن مريان ماء
الورد في الوردة والنفار في النعم والذهن في الورد لا يتبدل ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو
من البدن انقبض فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يخشى الا العباد
لا يمنعه من الدخول الى المضائق فقد المسام ولا يفعه عن الوصول الى الحقائق بعد
الانعام فهو في المكنات اشرف الاقسام وبه يلىق ان يقال هو جسم لا كهذه الاجسام
فانه لطيف لا كاهراء الضعيف قوى لا كالطير الكفيف والذي عندنا من الاجسام
ان كانا لطيفا كل منهما فقام ان كان قويا كان كنهيا وهذا هو المختار عند جمهور
المتكلمين لوجه الاول اننا نحكم على الكل بالجزئي فيلزم ان مدركه ما ومدركه الجزئي
منها هو الجسم ليس الا كما في جميع الحيوانات الثاني ان كل واحد قطع بأن المشار اليه
باننا حاضر هناك وقائم وقاعد وماذا الا الجسم الثالث أنهم لو كانت مجردة لكانت
نسبتهم الى الابدان على السواء بخلاف ان تتنقل فلا يكون زيد الا ان هو الذي كان
والكل كما في المقاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تفيد القطع وأما الاستدلال بأنه
لا دليل على تجزدها فيجب تفيه مخ ضعفه معارض بأنه لا دليل على تميزها فيجب
تفيه وهذا مستار حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي والراغب وكثير من المسلمين
ما عليه كافة الحكماء واعظم الصوفية المكاشفة في ذوى التجليات القدسية انه جوهر
فرد قائم بنفسه متعلق أولابروح قلبي يسرى في البدن فيفيض على الاعضاء قواها
ومع ذلك هو غير تميز ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الاكنسية لا من
الجواهر المكنسية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون

داخلا فيه بالخرقة والحلول الين استغفله به كعنى طيحي ترهته الى تدبيره مادام
 قابلا للتدبير وليس من ضرورة عشقه له وتأييده ان يكون حاله فيه أو منصرفا به فان
 الولد اذا سقط في ماء فان الالم بالطبع قد تلقى نفسه في الماء شيئا ما عليه مع ان فيها
 غير حاله في بدن الابن وحيث جاز على نفس الالم ان تفسد في الولد لانه جزء من بدنه ما
 جاز ان تفسد في أصل البدن وان لم تنكس فيه فم انما يستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح
 الذي في القلب واعايش للروح الاثر من تدبير النفس مادام على مزاج معتدل مادام
 في مزاجه لم يقبل الاثر فيسقط تدبير النفس وفيه مزاجه بطرق الاحتمال الى
 بعض الاعضاء اربعة وسائر الابدان قلبه فيكون اختلال بعض الاعضاء سببا
 لا لاختلال مزاج الروح وفيه الروح سيد البطان استعداد فقول تدبير النفس
 وبطلان استعداد سبب الانقطاع بين النفس وتأثيره وهو المعنى بالموت والقول
 في الكشف عن حقيقة النفس وانما هو قاطبة في ربه ورضي ولا جسم ولا حال
 في جسم طويل وبرهانه دقيق جدا ~~سبب~~ انما طبعه وأما ما طعن قوم اتباعا
 لا فلاطون انه كالمشاع الذي يثبت الى الاجسام من الشمس وأن الشمس المكلفة
 مع الابدان ~~مع~~ الشمس مع الارض يتنشر ما عليها على المواضع بما أخذ شكل
 موضع نصيبه على ذلك خطأ كما قال بجهة الاسلام لانهم أخطوا في القول ان الشمس
~~شعاع~~ شعاع من الشمس لانه لو كانت شعاعا لكانت في كل مكان ولو كانت شعاعا لكانت
 لا يدخل الاجسام ولو اشترى البيت من زرر ودرت دونه في واحدة ثان فبني
 ان في الاجسام المبنية في البيت واحدة وانما هي كثيرة بل حبيبه ان لا دور
 برش يحد في طاهر الجسم المكتشف عن مقابلته الجسم له ذا ثابته في حاجته
 شفاف وانما يحد ذلك من السبب الذي يحد من شدة نور الشمس فلهذا يحد
 النور في الشمس يتلقى الأشياء في سطح الاجسام المتقابلة للشمس والنور عرض
 في الجسم حاله ولا يحد في الهواء كما هو عليه ولم يبدل ان الشاهد في عارجل
 طويل لا يرى بالليل خارج الضار فادخل في هذا فالنفس ~~كذلك~~ لا لام يثبت
 أعراس في كل الاجسام ولا هي اجسام لطيفة تمتد في الاجزاء ولا مدخلها
 ومما يثبت في ذلك قوله تعالى قل الروح من امر ربي حيث حصل الروح من عالم
 لا من عالم الحس والامر على الحس غير الامر فحس رائد يدرك في شراح
 طاهرة والامر والتدبير في الارواح طاهرة وعام الخلق بمسيرة من كل ما يسمع
 عليه واحدة وتقدر وهي اجسام ام هو رسمها وعام الامر مسيرة من الموجودات
 الحساسة من الحس والجملة والكل وسبب وهو ما لا يدخل تحت المساحة
 والتقدير لا تمامه ~~الشيء~~ عنه (عنه) اعلم أن نبريه اذ راح عن الجهات لا يلحق
 بانه شيئا من السمات بل بعيد عنه دعه في الماوى فلهذا انما هو فوق علما فان

أعظم كن ثاقفه أجل وأكرم فاذا قلنا ان الروح أعظم من الجسد وأشرف ثم نقول هو
 مع استغنائها عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى وله وصمة الامكان كن شرف
 الرب أكثر اذا قلنا لا يحتاج الى الله الا بما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف
 لنا أن قول بعض الجبارين على الفلواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو وصفة لاله
 على الخصوص حكما نك أضنت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل
 الهذيان وكما أنه ليس في قولنا الانسان حتى تاطق جميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه
 أخص وصف فكذا البراءة عن الجهة والمكان ليس أخص وصف له سبحانه بل أخص
 وصفه انه قيوم أي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس للاشياء
 من ذواتها الا الالههم وانما الهالوجود منه على مناج العارية ثم انهم ربما أثبتوا ارواحا
 سماوية وارواحا أرضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقتربون الذين يسبحون الليل
 والنهار لا يفترون والارضية الملائكة المربوون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا بيد
 السماوية المطلق والايجاد بيد الارضية تحريك الاجساد ومن أثبت الارواح
 الارضية اتفق على أنها كلها أشيار ليس فيها شير بيد أن بعضهم قال ان في الارواح
 الارضية ارواحا شريفة وهي الشياطين وذلك في حيز السقوط الا ان يريد بالروح النفس
 واعلم ان الروح قد بطلت في كل جوهرا ليس بجسم ولا جسماني فيشمل العبقري
 والنفس لكن يخص الروح بما لا حاجة له الى آلة جسمانية فيكون الروح أعلى من
 النفس وهو الذي يسعونه أعني الحبكة العقل وأما النفس فنقد هم أجمعين جسمانية
 وأرضية وكل منهم اجسمانية ومجردة والجسمانية كاله والقيامة عو اذا الاجسام
 وهي النفس النباتية والحويانية وأما التي ليست بجسمانية فاجسمانية منها نفوس بعدد
 اله ذلاله بل بعدد النجوم وأما الارضية منها فهي نفس الانسان التي تسمى النفس
 الناطقة وليست بالاشيار أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا اله غير أن جمعا من
 المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس أرضية مجردة ثم قبلهم جماعة من الاسلاف
 في الشمر الغاية والنفوس والصور والسمكة وقيل هم نوع آخر فيكونون قائمين بنفوس
 مشوقة أرضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذي هو العقل أن الروح يفعل فعله
 بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تعمل الا بالآلات ومن ثمة قالوا النفوس
 لا تختلف الاجسام لان علمها بالآلة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا به
 فالوجودات على مذاهبهم على خمس مراتب الاعراض وهي أخسها وأدناها
 ولها وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام ولها وجود وقيام بالنفس فلا تستقر
 في وجودها الى محمل توجد فيه بخلاف البياض والاد مثلا ثم النفس ولها
 وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس أشرف
 من الجسم لاستغنائها عن المكان وأشرف بالاستغناء فكما ان الشيء

أقنى عن الشيء كان أشرف منه ثم الروح وهو العنل وله وجود وقام بالثقل واستغناء
عن المكان وهو به دل على من غير حاجة إلى آلة والنفس كل كالاتها لا تقتصر
بالآلام أروحي أجسام النفس في فعلها تحتاج إلى جسم وان كانت في وجودها
لأنه ناجم من روحه تستغنى في عمله عن الجسم فهو أشرف ثم الله تعالى وجوده لا يقتصر
إلى محل ولا يحتاج إلى مكان وهو يستغنى في فعله عن جميع الآلات وفي وجوده عن
الموجود والروح مقر إلى موجود يوجد فانه سبحانه هو الغنى المفق الماستغنى
عن كل شيء لا يقتصر إلى كل شيء (تبيين) كذا في ذلك نقول ان الأفاضة في بحث حاشية
الروح يدعى في الدين النبى ولم يثبت الله لرسوله وقال في الروح من أمر ربى وما أوتيت
من العلم الا قليلا فانه شغل بالثقل في عالم يثبت الله لرسوله قال في الدين وعندنا
والقول في قيام البرية قرآن ولم يبق عليه برهان على الارض وهو ادبل على بعض
الائمة الاعلام ان هذا البرية الزلى الكرام قبل خاتم الايام عليه السلام أقول
قد أجاب عنه بحجة الاسلام بأن قول غير هؤلاء بين أن يقبل ويرد وبه معنى وبذلك
وكلام الرسل ليس كذلك فان المسئلة في نهاية القموس وأما في الاذهان فمصدرة
در عالم ربههم فيه عرض من قراهم على قولهم فلم يوردوا فيها الا اشارات ورموزاوى
دوله سبحانه على الروح من أمر ربى جوابه منع كاف لمن علم الامر على ما هو عليه
لم يثبت عن الله ما لا يعلم كل مع من لم يثبت في الوجود بل هو ما لو لم يعلم
أن المسئلة معتزلة التمسار وقولنا ما قبل شذوذه حتى اذا أجاب بجوابه قالوا ليس
الجواب بذلك وإنما يقول من تقدم ولا يتم الجواب الذى نحن له في حاشية
بالجواب مررور ليعلم العلم بالله واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه لغيرهم
لأن لا فهم لا تحسنه خصوصاً على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه امور
لا يقبل ولا يصدق به في صفة الباري عز شأنه وكيف يستحق به في حق الروح كذا
ولهذا أنكره الكرامية ومن اعاقبة من غلب على طبعه ذلك وجعلوا له تعالى
اذ لم يقولوا مرسود الا بحجج اشار اليه ومن ترقى عن العتبية بلبلا نقي الجدية
وما أطاق أن نرى حور ربه ما أثبت الجبهة تعالى الله عما يقولون (تم) هذا الجهم ألقى
الجدي بربى من الذمى بجرى انوار من البدن فثابت في جبهته بجوزل غوب بواسطه
عشائه انطهرت والذمى تجوزل البصر له اعطه قود خفية من حسنة وفوقها الى
تظهر في مواضع من البدن تاج عذرا (حاشية) على قوله لان من يطاق على
معين أحدهم ما يحسوسه شاهد براه البصر ويحسوسه علم بالشهادة مؤس
بالقرب الثانى العلم بالباطنة وانه ان الاول هو الارم وحده فمى برسم جاع
شأن وكذا الثاني بل أكثر وأصافه اين الاول فانه قول بيت بطبعه وثنى
بذلك بل هو عين الحية والاول محسوس بالحواس والثانى يدركه بالعلم

وانه انسان عند التصديق هو الثاني وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس
 نسياناً كما أن ضوءها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليه فكذلك الانسان الظاهر
 ظل ونسج للانسان الحقيقي ونسباً ميل ~~مكون~~ الاضاء وقواها ظلالاً لقوى
 الانسان الحقيقي مذكور في محله وكما أطلق اسم الشمس التي هي المذات على
 الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان الحقيقي على المحسوس لانه مظهر وأخبر به
 وهل قصرته والانسان الحقيقي الدالة العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات
 الى عالم الشهادة من المحسوسات والتفكيرات وتخلع بده بعزله عن ادراكه رأى نفسه
 عالماً هو يا حيا عالماً لما لا يحتاج في ادراكه ~~اجسامه~~ الى غيرها وهذا يتعين بالارباب
 ويتحقق بلا مرأ أن ذاتهم عالم الامر المستغنى عن ادراك الحواس ولودام مدة على
 هذا التميز اذا كشف عليه باب الملكوت وتجهل له قدس الالهوت وأشرق عليه أنوار
 الملائكة الحاضرين حول العرش ورأى عرش ربه بارزاً كما أخبر به بعض الصحابة وصدقه
 الصافي صلى الله عليه وسلم وانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله
 ونفس ومنسواها وهو المراد بقوله عليه السلام ونفى نفس محمد بنده وهو الانسان
 المتأثر اليه في القداسة الانسان في أحسن تقويم فأشارياً حسن تقويم الى القطرة
 المنيرة بالبوية حيث قال أنت بر بكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهيمنة
 المسندة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملكوت المشار اليها بجدت كل
 مولود يولد على الفطرة وأشار بسفل سفلين الى المزاج الانساني فانه ابعد المكونات
 عن الجسم المطلق والانسان الحقيقي له نظران أحدهما الى عالم الملكوت وبه يأخذ
 العلوم والمعارف من الملا ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة
 الملائكية وهذه القوة تسمى بصيرة بالانسان ارتقاء في مراتب البصيرة على مدارج
 المعارف الى المنيرة الاحدية الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن
 ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرك
 للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك أن الانسان لا شك أنه الرائي المبصر
 السامع الذائق الالامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهم هذه
 الادراكات تدبيرة وانما أعرض عن التصديق قوم لم يشهروا كلام أرباب النظر على
 وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس وأما المدرك للمحسوسات فالقوى
 البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات
 حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على أساطير أهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات
 العقل والخطأ في فهمه لافي المفهوم وانما أقصروا عن اوجاب أنهم هم وذلك لأن
 مرادهم بمافزروه أن النفس انما تدرك الكليات بذاتهم وتترك الجزئيات المحسوسة
 بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لا مرأ فيه (الى هنا من

[illegible]

في حق آدم عليه السلام والنطفة في حق أولاده بالتصفيه وتعديل المزاج فانه
 كما لا يقبل النار باسما محضا كالتراب والحجر كذلك لا يقبل رطبيا محضا كالماء بل لا يتعلق
 الا بمركب ولا كل مركب فان امر لطيف كد لا تشتعل فيه النار بل لا بد بعد
 تركيب الطين الكثيف من تردد في أطوار الخلقة حتى يصير بنا الطيف اقشربث به النار
 وتشتعل فيه عند ذلك الطين بعد ان ينشئه الله تعالى خلقا بعد خلق في أطوار
 متعاقبة يصير بنا مائيا كالماء الذي في صيرد ما تنزع القوة المستمرة المركوزة في كل
 حيوان من الدم صفوة الدم الذي هو أقرب الى الاعتدال فيصير نقطة فيقبلها الرحم
 ويخرج بها من المرأة فتزداد اعتدالا ثم ينضجها الرحم بجوارته فتزداد تناسبا
 حتى تنتهي في الصفوة الى شبه الاجزاء التي يستعدها القبول الروح ومساكنها
 كالصفوة التي تستعد عن شرب الدهن لقبول النار ومساكنها فالنطفة عند تمام
 الاستواء والصفوة تستحق باستعدادها روحا يدبرها وتصرف فيها فيفيض اليها الروح
 من جود الجوارد الحق الوهاب اذ لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعدة ما يقبله
 على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا اجتراح فالتسوية عبارة عن هذه الافعال
 المرددة لاصل النطفة الى الكسبية في صفوة الاستواء والاعتدال (وسمى عن النفع
 فقال النفع عبارة عما اشتعل من نور الروح في قبيلة النطفة وللنفع صورة ونتيجة
 اما الصورة فاعراج الهواء من جوف النافع وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل
 الخطب المقابل للشارقة بالنفع بسبب الاشتعال وصورة النفع التي هي سبب في حق الله
 تعالى محال والمسبب غير محال وقد يكفي بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله
 تعالى غيب الله عنهم وصعد قوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغير
 في الغضب ان يتأذى به ويتجهنه اهلا للامه المضروب عليهم وايلامه فغير عن نتيجة الغضب
 بالغضب وعن نتيجة الاستقام بالاعتدال فكذلك غير عن نتيجة النفع بالنفع وان
 لم يكن على صورة النفع فتدبر في السبب الذي اشتعل به نور الروح في قبيلة النطفة
 قال وصفة في الفاعل وصفة في القابل أما وصفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو
 ينبوع الوجود وهو قايض بذاته على كل ماله قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفه
 بالقدره ومساكنها فيض ان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الحجاب
 بينهم والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له وأما وصفة القابل
 فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سويته ومثاله صفوة الحديد
 فان المرأة التي ستر المصدا وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا
 استعدت الصبغ بعقالتها وزال المصدا الذي كان مترا كما في ما حدثت فيها الصورة
 من ذي الصورة المحاذية فكما اذا حدثت الصفوة حدثت فيها الصورة من ذي الصورة
 المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء في النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

غير صغير في الحال بل افادت الروح ان لقلبها تغير المحل يحصل التفتوا الا ان
 لا قلبه كان الصورة فاشت من ذي الصورة على المرأة في حكم الوهم من غير تغيير
 حدث في الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست هي لان تطبيع
 في المرأة لكن المرأة لم تكن صفة فالبه قبل لها القبيض قال رضى الله عنه لا يفتي
 ان يفهم من القبيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فذلك مسالة من
 انفس اليرعنة في الاناء واتاه باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس
 على الحائط واقد غلط قوم في نور الشمس ايضا فظنوا انه يصل شعاع من جرم الشمس
 وتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث نقيضه
 في النورية وان كان اضعف منه في الحائط المتأثر كفيضان الصورة على المرأة من ذي
 الصورة لا يعنى انفصال جزء من صورة الانسان واتاه بالمرأة بل على معنى
 ان صورة الانسان سبب لحدوث صورة غيره فلما في المرأة المشابهة لها كانت الصورة
 وليس فيها انفصال اتصال الالهية الميزة وكذلك الجود الالهى سبب لحدوث
 اثار الوجود في كل ما هي قابله للوجود فيغير عنه بالقبيض قبل له فذلك
 التسوية والنسخ فما الروح وما حقيقته وهو حال في البدن حلول المافي الانا
 اول العرس ام جوهر قائم بنفسه فان كان جوهر افعه يزعم فيغيره فان كان
 من افعه كانه هو الداب ام الدماغ ام وضع آخر وان لم يكن متغيرا فكيف يكون
 جوهر افعه فغيره قال رضى الله عنه هذا وال من صور الروح المد لم يور لرسول
 افعه صلى الله عليه وسلم في كشفه لم يسر اعلاله فان كنت من افعه فاعلم ان
 الروح ليس بجسم يحمل البدن حلول المافي الانا ولا هو عرضي يحمل القلب والدماغ
 اول السواد في الاسود والعلم في العالم بل هو جوهر وليس بعرضي لا يعرف
 نفسه وشأته ويدرك العقولات وهذه علوم العلوم عرضي ولو كان هو عرضي والعلم
 قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا لا محذور لان العرض لا يقبل
 الا سكا بما قام به والروح بعيد حكيم تتغير بن فانه حين ما يعرف شأته يعرف نفسه
 فدل ان الروح ليس بعرضي والعرض لا يتغير به فذلك الصفة وهو جسم لان الجسم
 قابله لتغيره والروح لا يتغير به فلو انقسم بل ان يقسم بجروحه علم بشي وتغيره آخر
 جهل بذلك التي بعينه فيكون له واحدة علم بشي به ولا فية افضل ولعلم
 والجمل بشي واحد في حق نفسه واحدة شال في تنبيه غير حال فذلك انه واحد
 لا ينقسم وهو باق افعه لا يجزء تغيرا له شي افعه لا ينقسم افعه لا يجزء غير لا يفتي به
 لان الجزأه اضافية الى كل ولا يجزءه ناولا حصل ان اربابا ماريه افعال بقوله
 الواحد يجزء من العشرة فذا أخذت جميع الموجود اوجع ما في قوام الانسان
 في كونه انسانا كان الروح واحدا من اجزاءه فذهمت انه شي لا ينقسم فلا يفتي به

أما أن يكون متجزئاً أو غير متجزئ باطل أن يكون متجزئاً إذ كل متجزئ ينقسم والجزء
 المتجزئ الذي لا يتجزأ باطل بأدلة هندسية وبأدلة عقلية وأقربها أنه لو فرض وجود
 بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاق منه الوسطا غير ما يلاق من الآخر
 فيجوز أن يقوم بالوجه الذي يلاق به هذا الطرف علم وبالوجه الآخر لا يخرج بهل فيكون طالما
 جاهلا في حالة واحدة ينشئ واحد وكذلك نقطة الدائرة لو مدت خطوط عدت من هيكلها
 المحسوب النقطة يقع الكل في النقطة لا محالة ويكون كل جزء من أجزاء الدائرة
 ملائمة للنقطة حتى تدور عليها وهو ما كانت أجزاء الدائرة ملائمة للنقطة كانت
 لنقطة ملائمة لأجزاء الدائرة لا محالة فثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ باطل وصحيف
 لا ولو فرض بسيط صليح من أجزائه لا يتجزأ لكان الوجه الذي يحاذيها وزاء غير
 الوجه الذي لا تراها فإن الواحد لا يكون مرتباً وغير مرتب في حالة واحدة ولكانت
 الشمس إذا حدثت أحده وجهه استنار بهما ذلك الوجه بدون الوجه الآخر فإذا ثبت
 أنه لا ينقسم وأنه لا يتجزأ ثبت أنه قائم بنفسه وغير متجزئ أصلاً فقل له حقيقة
 هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن أو هو داخل فيه أو خارج
 عنه ومنه من له أو منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج
 ولا هو متصل ولا منفصل لأن معصم الاتصال والانفصال هو الجسمية والتعريف
 وقد اتفق عن الصادقين **عليهما السلام** أن الجهاد لا هو عالم ولا هو جاهل لأن
 معصم العلم والجهل الحياة فإذا انتفت اتقى الله قدان فقبل له هل هو في الجهمة أم لا
 قال رضى الله عنه هو منزله من الخلال في الحال والاتصال بالاجسام والاختصاص
 بالبهائم فإن كل ذلك من صفات الاجسام وأعراضها التي هي عرض في جسم
 وهو ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هومة قدس عن هذه العوارض فقبل له
 لم يمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقال
 قل الروح من أمر ربي قال رضى الله عنه لأن الافهام لا تحتسمل إذا الناس قد علموا
 عوام وخواص أئمان غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبل ولا يصدق به من صفة
 الله تعالى فكيف يصدق به في حق الروح الانساني ولهذا أنكرت **أكثر الكرامية**
 والمنبئية ومن كانت العامية غلبت عليه في ذلك جعل الله له جسماً لا يعقل
 موجوداً المتجسماً مشار إليه ومن ترقى عن العامية قلبه لا تقي الجسمية وما أطلق
 أن يتق عوارض الجسمية فأنبت الوجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة
 فأنبتوا وجود الافيجه فقبل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم
 احوالاً أن تكون هذه الصفة لغبراته فإذا ذكرت هذا معهم كفروا وقالوا انك تصف
 نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكذلك تدعي الالهية لنفسك فقبل له فلم
 أحالوا أن تكون هذه صفة لله ولغيره الله أيضاً قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل

في ذوات الممكن أن يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لافي مكان
 أيضا لانه انما اتصال اجتماع جـ بين في مكان واحد لانه لو اجتمع اثنان في مكان واحد
 الا ستر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما يمر في مكان لم يحصل التميز والفرق كان
 واحد ايضا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قبل المتسلان متضاdan فضل له
 وهذا اشكال قوي فاجابوا قال رضي الله عنه جوابا أنهم اخطأوا حيث ظنوا
 أن التميز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التميز بثلاثة أمور أحدها بالمكان بجميع
 في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين والثالث بالحدة
 والخصيصة كالامراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والراوية
 في جسم واحد فان لكل واحد واحد والزمان واحد ولكن هذه معاني مختلفة الذوات
 بعد دها وسقائفة فتميز الطعم عن اللون بذاته لا يمكن و زمان ونحوه من الارادة
 والقدر بذاته وان كان الجميع كشي واحد فاذا تصور امرأته مختلفة الخسائر في محل
 ذبان تصور اشياء مختلفة الخسائر في ذاتها في غير مكان أول ففيل له ههنا دليل آخر
 على احاطة ما ذكره أعظم من طلب التفرقة وهو أن ذاتية واثبات لخص
 وصف من صفات الله تعالى للروح قال رضي الله عنه هيئات فان اولها الانسان
 من عالم جميع به مر فادركه كالم وأنه تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك لخص
 وصف الله وكذلك البراءة من الممكن والبهية ليست لخص وصفه بل احص وصفه
 أنه قويم أي هو قائم بذاته وكان مساويا قائما به وأنه موجود بذاته لا بغيره وكل ما سواه
 موجود به لانه بل ليس للاشياء من ذاتها الا العدم وانما الوجود من غيرها
 على سبيل العارية والوجود لله تعالى في نفسه مستعار وهذه الحقيقة أعني التسمية
 ليست الا لله تعالى ففيل له قد ذكرت معنى التسوية كالنفخ والروح ولم تذكر معنى التسوية
 في الروح وأنه لم قال من روي ولم ينسب الى نفسه فان كان لا وجود به لجميع
 الاشياء أيضا كذلك وقد نسب البشر الى الملائكة فقال اني خالق بشر من طين ثم قال
 فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وان كان معناه أنه بر من الله فأخص على القباب
 كما به من معنى الملائكة الى السائل فيقول أقضت عما من مالى فهو ذنوبه الخيرية
 لذات الله سبحانه وتعالى وقد أبانتم هذا وذكرتم فانه استأبست بمعنى اتصال
 به قال رضي الله عنه هذا اسول لو عاشت به الشمس وقامت فطفت على الارض
 من نورى يكون صدقا ويكون معنى الله به ان النور الحاصل من جنس نور الشمس
 بوجه من الوجود وان كان في الدنيا انشعب بالاضافة الى الشمس وقد رقت أن
 الروح نزهة عن الجسدية والمكان وقوته العلم بجميع الاشياء والاملايح عليها
 فهذه مضاهاة ومناجاة فذلك شخص بالاضافة وهو من المداخلة ليست
 فليست بآيات أعلا وقيل له وما معنى في قوله تعالى قل الروح من أمر ربي وما أعلم في عالم

الاحمر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام
وموادها يقال انه من عالم الخلق والخلق هو ما يعنى التقدير لا بمعنى اليجاد
والاحداث يقال خلق الله أى قدره قال زهير

ولانت نقرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يقرى

أى يقدر الأديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه أمر رقيق وذلك للمؤلهة
التي ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من أرواح البشر وأرواح الملائكة يقال الله
من عالم الاحمر وعالم الاحمر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجملة
والمكان والتعريف وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لا تتواءم الكمية عنه فقبل له
قد يتوهم من ذلك أن الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم
ذلك جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى أنه غير مقدّر بكمية
فانه لا يتقسم ولا يتغير ونقول أنه مخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم وبرهان حدوثه
طويل ومقدّماته كثيرة ولكن الحق أن الأرواح البشرية حدثت عددا استعدا النطفة
للقبول كما حدثت الصورة في المرآة بعدوث المقال وان كان ذو الصورة سابق الوجود
على العقل وايضا هذا البرهان أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الابدان
لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتهم او كثرتهم وباطل وجودها وانما
استحال وحدتهم بالعدم التعلق بالابدان لعنا ضرورة أن ما يعلل زيد يجوز أن يجهل به
وهو ولو سلك هذا الجهر العاقل مهمما واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه
كما يستحيل في زيد وحده ونعني بالجهر العاقل الروح ومحال كثرتها لان لو احده
انما لا يستحيل ان يبقى وأن يتقسم اذا كثر كما قد مر كالأجسام فالجسم يتقسم
فانه ذو مقدار له بعض فيتقسم أياما لا بعض له ولا مقدار فكيف يتقسم أما تقدير
كثرتها قبل التعاق بالبدن فبحال لانهم لا يتخلو اما ان تكون متماثلة أو مختلفة
وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان وجود المثلين محال في الاصل ولهذا
يستحيل وجود سوادين في محل واحد في مكان الآن الاثنيتة تستدعي مغايرة
ولا مغايرة مهمما وسوادين في محلين جائزان لان هذا يفارق ذلك في المحل الذي يختص
أحدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك جائز في محل واحد في زمانين
اذ لهذا وصف ليس للاتر وهو الاقتران به الزمان الثامن فليس في الوجود مثله لان
مطلقا بل هو بالاضافة كقوانا زيد وهو مثلان في الانسانية والجسمية وسواد
الجهر والغراب مثله لان في السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان أحدهما
باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثاني
بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان تغاير
الأرواح البشرية بالنوع والماهية فبحال لان الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهي نوع واحد وإن كانت متغايرة بالموارد فليس لأن الحقيقة الواحدة إنما
تتغير هو أرونها إذا كانت متطابقة بالأجسام منسوبة إليها نوع ما إذ الاختلاف
في أجزاء الجسم ضرورية ولوقى القرب من السماء والبعد منها مثلاً إنما إذا لم يكن كذلك
كان الاختلاف شالاً وهذا يحتاج تقريره إلى مزيد بسط لكن هذا التقدير ينبه
عليه قبل أن فكيف يكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجساد ولا تعلق لها بالأجساد
ومستكشف تكثرت وتغيرت فقال رضى الله تعالى عنه لأنها اكتسبت بعد التعلق
بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الاختلاق
ورعها فبقيت منها متغايرة فمثل كثرتها بخلاف ما قبل التعلق بالأجساد فإنه لا سبب
لثابتها فقبل إنشاء خلق قوله عليه السلام أن الله خلق آدم على صورته وروى على
صورة الرحمن فقال رضى الله تعالى عنه الصورة اسم مشترك قد ينطبق على ترتيب الأشكال
وروع بعضها في بعض واختلاف تراكيها وهي الصورة الحسنة وقد ينطبق على
ترتيب المعاني التي أيدت بحسنة ولله في أفعال ترتيب وترتيب وتسايب بعض
صورة قال صورة المستقلة كذا وصورة الواضحة كذا وصورة العلوم الحسية والعقلية
كذا فالمراد بالصور في هذه الصورة هي الصورة المنصورة والاشارة إلى المضاهاة التي
ذكرناها ويرجع ذلك إلى الذات والمثبات والأفعال وحقيقة ذات الروح أنه قائم بنفسه
أبدي عرض ولا جسم ولا هو غير ولا يتصل بالمكان والجهة ولا هو متصل بالبدن
والعالم ولا منفصل عنه ولا هو داخل في أجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله
صفت ذات الاله وأما الماهيات فقد خلق سبحانه قادر على ما يشاء من غير امتناع ما فاعله
تعالى كذلك وأما الأفعال فبدأ فعل الآدمي أراد أن يظهر أثره في النفس فيسرى منه
أثر بواسطة الروح الحيوانية الذي هو جوف الخلق في جوف القلب ويتصل به إلى
الدماغ ثم يسرى منه أثر إلى الأعصاب ثم إلى الأوتار والرباطات المتطرفة بالعضلة
فتنبه ذب الأوتار فتعزل فيتميز بالأصابع القلم والقلم بالمداد مثلاً فيحدث منه صورة
ما يريد كتبه على وجه القسطلس على الوجه المثلث وفي خراطة الصلابة فإنه عالم بخبر
في خياله صورة المكتوب أولاً لا يمكن أحداثه على البياض ما يأمس استغنى أفعال
الله تعالى وكيفية أحداثه الثبات والحيوانات على الأرض بواسطة تقريرين السموات
والأرض والكواكب وذلك بطاعة الملائكة في تقرير السموات ثم أن تدرى الآدمي في
عالمه الأصغر أعنى بدنه بشبه تصرف الخالق في العالم الأكبر وهو مثله واكتشف له أن
نسبة شئ كل شئ إلى نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرمي والمواضع
الملائكة الذين يطاعون مابعها ولا يستطيعون خلافها والأعصاب كالحيوانات
والقدرة في الأصابع كالطبيعة المدخرة لمركوزة في الأجساد وإذا ذلك ما نصل إلى هي
أشياء المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفريق ومرة التذليل كالمواضع المحفوفة

فمن اطعم بالحقية على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق
 آدم على صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تفصيل
 معلوم كثيرة وما ذكرناه اشارة الى جلته افضل له ما معنى قوله عليه السلام
 من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضى الله عنه ان الاشياء تعرف بالاهل المتناسبة
 ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفته ربه
 ولولا ان الله تعالى جمع في الادمى ما هو مثال بجله العالم حتى كانت له نسخة مختصرة من
 العالم وكانه وبصفي عالمه منصرف عما عرف ما في العالم من التصرف والروبية والقطعي
 والعلم والقدون وسائر الصفات الالهية فصارت النفس مضاهية لها وموازاة لها حرة
 الى معرفة خالق النفس في اشكال المعرفة وبالمثلية التي قد مضاهيا يكشف عن وجه
 هذه المثلية فقيل ان كانت الارواح سادنة مع الاجساد فلهذا معنى قوله عليه
 السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالثاني هام وقوله عليه السلام
 اما قول الانبياء خلقوا آخرهم بعثا وكنت نبيا وادم بين الماء والطين قال رضى الله عنه
 شئ من هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على عدمه وسكونه مخلوقا ثم ربما يدل
 بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وأمر الظواهر من فان تأويلها يمكن والبرهان
 المقاطع لا يدرك بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما في ظواهر التشبيه في حق
 الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد أراد بالارواح ارواح
 الملائكة وبالايجاد ايجاد العالم من العرش والكرسى والسموات والارض
 والكل والكسب والهواء والماء والنار والتراب وجرم الارض أصغر من جرم الشمس
 بكثير ثم لانسبة لجرم الشمس الى فللك ولا فللك الى السموات التي فوقه ثم كل ذلك
 اتسع له الكرسي اذ وسع كرسية السموات والارض والكرسى صغير بالاضافة الى
 العرش فاذا تفكرت في جميع ذلك استعقرت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق
 انظر الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة
 كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملائكة لرأيت
 الارواح البشرية كسرج اقية من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة
 هي الروح الاخير من ارواح الملائكة والارواح الملائكة ترتيب وكل واحد من فرد
 برتبة ولا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد
 النوع والمرتبة اما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وكل ذلك النوع له اشارة بقوله
 تعالى هو ما من الااله مقام معلوم وان النفس الصافون والنفس المسجونون وكقول النبي
 صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لا يسجد والقائم لا ركع وانه ما من واحد الا وله
 مقام معلوم فلا يفهم اذ من الارواح والاجساد المطلقة الارواح الملائكة واجساد
 العالم اما قوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا فخلقها هو والتقدير

دون الابدان فانه قبل أن ولدنه أنه لم يكن موجودا معلوما ولكن الغايات والكمالات
سابقة في التصدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم أول الفكرة آخر العمل على يلقه
أن المهندس المقتدر لدار أول ما تمثل صورته في تقديره وهي دار كماله وآخر ما يوجد
من اثره الدار الكماله والدار الكماله هي أول الاشياء في الصفة تقه براو آخرها وجودها
ذات ما قبلها من ضرب البنات وبناء الحيطان وترصيصها بحدود وسبله الى غاية
وكمال وهي الدار فالغاية هي الدار ولاجلها انشدم الآلات والاعمال فاذا عرفت هذا
فاعلم أن المقصود من فطرة الادميين ادراكهم السعادة والمقربين المحضر فالالهية
ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكملت النبوة مقصودة باليجاد والنصود كمالها فغايتها
لازائها وانما يكمل بحسب ستة اقته بالتدريج كما يكمل عبارة الدار بالتدريج فهد
أصل النبوة ما دم عليه السلام ولم يرزل يتقرب ويكمل حتى بلغ الكمال بمحمد صلى الله
عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتهدد اوانه اوسله مستأنس
البدان وتهدد أصول الحيطان فانه وسيله الى كمال صورة الدار ولهذا السر تكن خاتم
النبين فان الزيادة على الكمال نقصان وأكمل شكل آلة الباطنة كف مله خصة
أصابع فكان ذال الاصابع الاربع ناقص فذوالاصابع الست ناقص لان السادة زيادة
على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة والله أشاهر فوله عليه
السلام مثل النبوة مثل دار معدودة لم يبق فيها الا وضع ائمة فكننت أمانك ائمة
ولفظ هذا معناه فاذا عرفت أن كونه خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ
الغاية والكمال والغاية أول في التدبير آخر في الوجود وأمر قوله عليه السلام كنت نبيا
وآدم بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في التفسير قبل تمام خلق آدم
لانه لم يثنأ خلق آدم الا لنزع الصافي من ذرئته فلا يزال يصطنع تدريجهما الى أن بلغ
الكمال كمال السادة فقبل الروح القدس "المهدي" صلى الله عليه وسلم ولا ينهم هذا
الابان به هم الدار من لا وجودان وجود في ذهن المهندس وما فقه حتى كانه ينظر
الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الاعيان والوجود الذي هو سبب الوجود
الخارجي "العيني" فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم أن الله تعالى يشترأ أولا ثم يوجد على
وفق تقديره ثانيا وانما انشدم برتسم في اللوح المحفوظ كما برتسم تقدير المهندس أولا
في لوح اوترطاس فبصير الدار موجودة كمال صورته انما من الوجود يكون هو سببا
للوجود المتسبق فكأن هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم
يجري على وفق العلم بل العلم يجري به فكذلك فتدبر صور الامور والاهمية برتسم أولا
في اللوح المحفوظ واقام نقش اللوح من القلم والقلم يجري على وفق العلم والروح عبارة
عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصورة على اللوح
المنقش فنحن ندركه لم هو الناقش لصور المعلومات وحد اللوح والمنقش فلهذا

الصور وليس من شرطه أن يكون جسما والجسم لا تدخل في حد القلبية وحقيقة قتها
 وكذلك اللوحية بل روح القلبية والالوحية ماذ كنهه والزايد عامه صورته لا معناه
 ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لا تقابا بصبغه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته
 والهيبة فبقية نفس عن حقيقة الجسمية بل جعلتها جواهر روحانية بعضها عالمة كالروح
 وبعضها معلمة كالقلم فإن الله تعالى علم بالقلم فإذا فهمت معنى نوعي الوجود فقدس كان
 نينا قبل آدم عليه السلام بمعنى الوجود الأولي التقديري دون الوجود الثاني
 الحسي العيني ثم الكلام في الروح ومعناه (إلى ههنا من الرسالة السماوية النسخ
 واتسوية) للإمام الهمام بهجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس الله روحه ونور
 ضريحه (وبدأ خلق الإنسان) يعني آدم من طين ثم جعل له ذرية سميت به لانها
 قاتل منه أي تفصل من سلالة من مائه من ثمثن ثم سواه قومه بتصوير أعضائه على
 ما ينبغي وتنفخ فيه من روحه أضافه إلى نفسه بشرية واشعارا بأنه خلق بحسب وأن له
 شأنه متمسكة بما إلى الحضرة الربوبية ولا جله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد
 عرف ربه (من البيضاوي في سورة الصمد) قوله ومناسبة ما إلى الحضرة الربوبية أي
 تناسب وإنه عاقل ما إلى وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والحضرة ألقم تأدبا
 على ما عرف في الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوي وتجردها عن
 الجسم ونسرها قولها من عرف نفسه الخ ليس بجديد بل هو من كلام أبي بكر الرازي
 كما ذكره الحافظ وبعض الجهلة يظنونه حديثا كما وقع في بعض الموضوعات وقيل ليس
 معناه ما ذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف أن لها فنا موحدا له
 وإلى الإشارة بقوله تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون قلت ما ذكره المصنف نفسه سبقه
 إليه غيره وهو مناسب الكلام الحكماء والصوفية واللفظ يحتمله فتأمل شهاب (قال
 الإمام الرازي) في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب
 العالية في تقرير الوجوه الاقناعية في أن النفس تبقى بعد موت الجسد (الجملة الرابعة)
 أن الإنسان قد يرى أياه وأمه في المنام وبألهما عن أشياء وهم ما يذكران جوابات
 صحيحة وربما أرشدها إلى دين دقاء في وضع لا يعلم أحد وأقول اني حين كنت صبيا
 في أول التعلم وكنت أقرأ مسئلة حوادث لا أول لها رأيت أبي في المنام فتأمل
 أجود الدلائل أن يقال الحركة انتقال من حالة إلى حالة فهي تقتضي بحسب ماهيتها
 كونها مسبوقا بالغير والازل ينافي كونه مسبوقا بالغير فوجب أن يكون الجمع بينهما
 محالا وأقول نظائر هذا الوجه أحسن من كل ما قيل في هذه المسئلة وسعت أن
 الفردوسي الشاعر لمصنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن
 سبكتكين وأنه ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب
 الفردوسي فرأى رسم في المنام فقال له الله مدحتي في هذا الكتاب كثيرا وأنا في زمرة

الاموات فلا قدر على قضاء سنة ولكن اذهب الى الموضع الفلاني واخضر فانك
 تجد فيه دفينا فتنه هذه فكان النردوسي الشاعر يقول ان رسمه بعد موتة كلنا كثر
 كرماس محمود سال حياته رجعت ايضا ان اصحاب ارسطاطليس كلنا اشكل
 عليهم بحيث غاص ذهبوا الى قبوره ويحتوا في تلك الاثلة هناك فكانت الاثلة تنفع
 والاشكال يزول وهذه الاحوال مما تصيد الظن ان نفوس الاموات باقية بعد موت
 ابدانهم انتهى (فاذنة) للنفس اربع دور وكل دار اعظم من التي قبلها الاولى بطرانة ثم
 وذلك الحسوس والهميق والغم والغمات الثلاث اثناسية هذه الدار التي نشأت فيها
 واكتسبت فيها الظهور انشر الثالثة دار البرزخ وهي اوسع من هذه الدار واعظم ونسبة
 هذه الدار اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الاربعة الدار التي لا دار بعدها والقرار
 الجنة او النار وانتهى تنها في هذه الدار وطبقة بعد طبق حتى يبلغها الدار التي لا يبلغ لها
 غيرها (تيسه) قد شرف الله هذا البيت الشريف على الهيكل لاناسي وجمعه بطير
 العالم المحيط الاكبر معنى معنى وسرفا حقا حتى كانت هوقا ترقى في العالم الاكبر
 تجده بمحور عاقبه من ملوك وتكون فكما ان في الاكبر ماء ملحا وعذبا وزعا فاذن
 كله في الانسان فالخ في بينه والحق في مغفرو والمزق في اذنيه والعذب في فمه وكان
 في اذنه تارة يوحاه وهو ارفع في الانسان ذلك بينه وكان في الاكبر مساوفا
 وشجونا في الاكبر ارواح المنيعة في هذه الروح شمس وكان شمس اخرت
 اعظم العالم فالروح انما فارقت اعظم الجسد وانتهى في الاكبر مكانا في شمس
 الشمس وشمس وشمس وشمس فالعقل يزيد قوته تارة وتصل اخرى وتطير في هذه
 الحواس الخمس وتطير الجبال العظام والجار العروق وكان في البحر حيتا فاضطرربة
 في الانسان الانسان المشطرب في الغم وكان في العالم رياحا اربعا سمها لا وجوبا
 وصبا وبورا في الانسان اربع قوى جاذبة وماسكة وحاشية ودافعة وكان في لعالم
 سباعا وشياطين وحيات في الانسان الا فراس وطلب القهر والطاقة والغضب والحذر
 والمجد والعجز والاكل والشرب والسكر وكان في العالم لائحة تارة في الانسان
 طهارة وطاعة واستقامة وكان في العالم من يطهر فلا يفسد ومن يفسد فلا يطهر
 من يطهر يطهر في الحس وعلم الملك طاهره ملك وياطسه ماوت وحيات في العالم
 من وارسا في الانسان علو وسفاهة في العالم من وارسا في الانسان علو وسفاهة في العالم
 حرف وله نفس معنى ولم يتبدل في العالم من وارسا في الانسان علو وسفاهة في العالم
 ان اول ما خلق الله القلب لانه سر الروح ونفسه ودرسه المعروفة وداره المعروفة
 ومثل المحبة ومثل العلم ونفسه ودرسه وداره وداره وداره وداره وداره وداره وداره
 والاله لا يتجلى فيه احواله مستقر والموت والحيات في العالم من وارسا في الانسان
 في العالم الا فيه ملك من هو انفسه في انوار وداره وداره وداره وداره وداره وداره

والترهيب كان سلطان البدن الخلقى أولاً ثم فى له سبحانه منزهاً بحسب ما عايناه من قوا
 فى أرفع مكان من هذه المديسة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذى هو
 الواسطة بين القلب وبين العالم العلوى وفتح له فيه طاقات وخونات يشرف كل منها
 على ملكه وهى الاذان والعينان والانف والقم ثم فى له فى مقدم ذلك المنزلة خزانة
 سمىها خزانة الخيال جعلها مستقر خباياه وموضع رفع ولادة الحس وفيها تحزين
 خبايا المبصرات والمسموعات والمطعمات والملبوسات وما يتعلق بها ومن تلك
 الخزانة تذكر المراتى والاحكام النوصية وفى فى وسط هذا المنزلة خزانة الفكر ترتفع
 اليها التخييلات فيقبل منها العصيم وبرق الفاسد وفى فى آخره خزانة الحفظ وجعل هذا
 الدماغ مسكن الوزير الذى هو العقل وشق له العين وجعل مقداره الابصار قدر عذسة
 ثم أظهر فى تلك العذسة صورة العالم مع اتساع اطرافها وتباعد اكافها وجعل
 الحديقة مصونة بالاجفان لتسترها وتحتفظها وتصلها وتدفع الاقذاء عنها وجعل
 الاجفان سودا ليجتمع النور المعين للابصار وجعل لصريك الحديقة اربعاً وعشرين
 عضلة لونهنمت واحدة لاخلل ذلك وجعل الاجفان متحرك الى الانطباق ابداً بغير
 اختيار الى انسان لتدبر الحديقة بقية صافية عن الكدورات فانما بمنزلة المرآة وهى
 لا تنفع الا اذا كانت فى غاية الصفاة وشق الاذنين وأدعها ما مراً ليعين على ادراك
 السمع وايمن الهواء من دخول الاذن وحولها بالصدفة ليجتمع الصوت قترده الى
 الصماخ وجعل فيها الشعرا فافوا هو ما يتطول المسافة فاذا دخلها شئ من الهواء تكثر
 حركته فيتمبه الانسان ويسعى فى اخرجته قبل عكسه وجعل العينين مقدماتين
 والاذنين وخبرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهى أدلة وجود الصانع
 والاذن تسمع الكلام والدلائل العقلية مقدمة على السمعية ورفع الانف فى وسط الوجه
 باحسن شكل وفتح مخبريه وأدعها ما خاصة الشم ليستنشق الهواء البارد ويستغنى
 عن فتح الذم ابداً وجعل تجويفه واسعا ليضمم الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله
 للدماغ ثم للقلب وليجلب هواء كثير افاق النفس لو انقطع عن الانسان لحظومات
 والقصد الاصل بالنفس اتصال الهواء البارد للقلب واخر اجه دفع الفضلة الفاسدة
 منه وجعل القم آلة لتحصيل مصالح الروح وأدع فيه اللسان المغرب عما فى القلب
 وجعل فيه وفى الحفيرة والشفتين مشاطع ونخارج للعرفان المؤدية للمعاني وخلق
 الحناجر تحتلثة الاشكال ضيقاً وخشونة وملاسة لاختلاف الاصوات فلا يتشابه
 صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسمعة
 فجعل فيه الاسنان اتبع على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها
 واتكون آلة لقطع والكسر والطحين وجعل المقدمة حادة عريضة الرأس لتكون
 كالسكين والانياب مستديرة الرأس خشنة كالحصى للطحين ولو قد ركون الاضراس

مة تقع في الراميات مؤثرة بآلات المانع وزين القم بالاسنان فيضنها وتب محفوظها
 فكأنها الدر المنظوم وخلق الشئب قسينا لكسكل وليتهم بها مخارج المظروف
 وجعل الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان وراما بين الاسنان والفتن فيبها على
 أنه يجب كون استماع الكلام أكثر وجعل الفم مدنا للطروبة المذبة القامية فاذا
 طمن الطعام بأسنانه امتزج اللعاب فوصل أثر الطعام الذي حلالا ولولا اللعاب لفتن
 مضغ الطعام وعسر ابله فصبان المعور انظر الى وجهك مع فرد وضع فيه أربعة
 بحار مختلفة الطابع والطعم فجعل الاذن مملوءا ماء من التلايد خلوصا من الحشرات
 كالمز والعين مملوءا ماء لها للسلطنة في الدفاع والاشتم والفم مملوءا ماء هذا هو
 الطعم والانس مملوءا ماء غصبا من عظام متغيرا لانه مصلب فضلات الدماغ وساق الدين فطلب
 والرجلين للهروب ولودهن انه كرتفاصيل ذلك وتكلمنا الى بنية البدن اضافت
 الانسان واستلا القراطس فبعد انس له في كل شئ حكمة من شرح عقيدة النفس
 للسناوي (اعلم أن الغرض من اتصال النفس بالبدن تفصيل المطالب التي يكسها
 تحصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يكتفي لان النفس في بعد القطرة
 خالصة من جميع المعشولات ولذلك سميت في تلك الحالة بالقل الهولاء في تشيها
 باهولي انه لية من جميع السور المستعدة لها فانه مستعدة لاكتساب المطالب
 العلية فلهذا يدور بالبدن قدسية كنهها متساوية في ذوقها مع ذلك في أربع
 مراتب احدها مرتبة العاثرين بالمطالب العلية والى ذلك انهم يرتبون معرفة
 الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بشروط القوة الثانية رتبة لعوس الى ثم رتب
 ذم المطالب ولا أصدادها وهي رتبة من رتبة الله والهم أشار المسطق حل الله عليه
 وسلم بقوله (أكثر اهل الجنة) وقال الناطم الجله اذا تزهوا لخصوا من البدن
 الى سعادة يليق بهم وقال اليلاحة أدنى الى الخلاص من قطرة يتراء الساتنة مرتبة
 الغرس الجاهلة التي ارتفعت فيها ناقض المطالب الحقة الطامعة لما في من الامر
 لكن لا تكون راحة فيها الى تزول عنها بسبب من الاسباب بعد اهل اوله ايضا
 ما حصل لمن قاده من السعادة لاخروية الثلاثة بهم الرابعة مرتبة المشايخ وهم
 الذين اقتضت نوسهم بالسور الخاصة بامور واقعة في نفس الامر وهم الذين
 شتروا الفضلة بالهدى ورجعت فجارهم وهؤلاء هم السادة الثلاثة المتقدمة فليس
 جنة كما أشار في الاشارات بقوله لا يمس عندك أن السعادة في لا تترويع ولا أنها
 لا تتال الا باستكمال العلم وان كان ذلك بعد من زعمها شرف ولا من دارق المطالب
 بانزلة أي قاطعة للصحة انما هي ما بين هذه المراتب من شرب من الجهل ولما
 يترتب له عذاب شرب من لذيذه ونهش في كل شخص اناس ولو تصدع في من
 يحصل تعب ونفاد على هذه معرفة عن أهل الجهل وسعيا في الهدوء توسع

رحمة الله هذا كله قال الطوسي دل عليه على أن ما عدا الجهل وارذيلة أتمية تنضيات
 شقاوة منقطعة أولا لا تنضيات شقاوة أصلا قال الامام الرازي لما كان ربما يخطر بالبال
 أن سبب السعادة الأخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شئ
 من السعادة فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها
 وعدمها فرق أشار الى دفعه بذلك والذي يرضى العذاب الخالد للعقائد الرديئة وأما
 الاختلاف الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يقول الامر الى خلاص النفس الى سعة
 الرحمة قال القوبلي ما وصل اليه من العذاب المتقطع المحاصل أولا بالسعادة الابدية
 السامية ثانيا كانت القلبية السعادة على أنه ليس كل شئ ردي يوجب العذاب بل
 موجب هو الخلق المتكرر في النفس فتكثرتا ولا شك أن ذلك ليس بغالب بل نادرا فمن
 اعتقد أن التناهي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيما عن الاوزار كما قوله
 المتقرة يلزمه أن يكون أهل النجاسة في غاية القلة ولا كذلك بل النفوس الخالية
 عن الله قاندة بالباطل من أهل السعادة والتمس الاثمة سيخلصون الى السعادة
 وحديثنا بالغالب أهل النجاسة وأما الاشياء المعجزة ورون في أقل الاشخاص وإذا كان
 كذلك طهر الفرس لأن الفرس المطوب للندوس حصل للأغلب ووصلوا
 الى السكال وان بقيت فئة ثم سم في عذاب القبر وأما نفوس الاشياء لاشرار فقلتها
 واقطة من الاعتبار فكأنها بالقياس الى المائتين الابرار بعزلة شمر قليل واقع بين
 شمر كثير ولا يدق بالصالح الحكيم ترك شمر كثير بشمر قليل ألا ترى الى قول السهروردي
 شمر كثير يلزمه شمر قليل لا يجوز في رحمة المبدع اجماله لأن ترك شمر كثير يلزمه شمر
 قليل شمر كثيرا كما تراه فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها أحيا ناسية فوب فقير لا يقال
 هو خلق هذا القسم ريشام التبر لا نافع قول هذا سؤال فاسد كأنه قيل لم لا جعل
 الماء غير الحار والبارد فاحمال الصالح الكلية والخيرات الكلية بشرح في لا يجوز
 ألم تر أن الحكمة توجب قطع عضول الامة بدن والبدن الأول لا يفعل الا شيئا الفرس
 والعالى لا يعمل للساؤل فالخلق تعالى لا غرض له في الصنع والاشياء ما لم تلزم لا تكون
 دائما بطول حديث الخير والشر من يظن أن حركات الفلك وسلاسل الاسباب
 كانت لمصلحة الانسان أو لترقية زيد وعمر بل هذه لوازم عن لا يلتفت اليها وقد نهينا
 عن الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه والممنوع غيره قد ورول كان البارى غرض
 ما ثبت فعله وقد فعل ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس البارى جل شأنه مشغول
 الدات بأن يعمر أمه أو يهمل رضيعا بامانة مرضعته أو يهمل ستر باب السور بل
 هي لوازم مقدرة لمركبات كلية كآبش هديه وكل شئ عنده بقدر ارادته وبما تركه
 عرف أن الاشياء في غاية الذرة بالنسبة للعداء ورحمته وسعت كل شئ على أنه قد
 جاء في بعض الآثار ما يدل على اخلاص السكك آخر أو أن النار تنقى ويزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمرو بن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد
وغيرهم وأخرج عبد بن حميد بإسنادين رجالهما ثقات لولبت أهل النار في النار كعدد
ومل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله أئمة غير مة بآلئ له بالانكار
قال أعتى ابن تيمية وإنما أرادوا جنس أهل النار الذين هم أهلها أما قوم أصيبوا بنفوسهم
فقد علموهم أنهم وغيرهم لا يلبثون قدر مل عالج ولا قريباً منه ولا يلفظ أهل يختص بمن
عدا المؤمنين كما يشير إليه عدة أحاديث ولا يناقضه خالدين فيها وما هم منها بخارجين
بل ما أخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه ~~لكن~~ إذا انقضى أجلها وقضيت
كأنفنى الدنيا لم يبق نار فلم يبق عذاب وورد في عدة طرق عن ابن عمر رضى الله عنهما
ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً
وجاء نحوه عن ابن مسعود رضى الله عنهما وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي "جهنم
أسرع الدارين" وإنما أواسرهم ما خربا وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى
فإنما الذين شقوا في النار الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن شاء الله أن يخرج
أنا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بأن الاجماع على خلافه
واعترض بأنه إنما يظن الاجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قدما وحديثاً والذي دل
عليه القرآن أن الكفار يدخلون في النار أبداً وأنهم غير خارجين منها وأنهم لا يغفر عنهم
عذابها وأنهم لا يموتون فيها وأن عذابهم فيها مقيم وذلك كله لانزاع فيه بين المسلمين
وإنما النزاع في شيء آخر وهو أنه هل النار أبدية أو ما كتب عليها القضاء والنصوص دالة
على أنهم لا يخرجون منها مادامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها وفرق
بين من يخرج من الحبس وهو محبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب الحبس
بحكي ذلك كله ابن القيم وأظن فيه ورفع وادحه في نحو كراسة والذي نفعه ما عليه
هداة الامة وجهه والامة أن النار لا تنفنى ولا ينزل عذابها ووافق ابن القيم على نحو
ما ذكره جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني إذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة
وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم بخنازة فقالوا أنه يهودى فقال أليس الملك معها
أأليست نفساً قال في الفتوحات هذا أرجى ما يتسل به أهل الله إذا لم يكونوا من أهل
لكشف ولا التعريف الإلهي في شرف النفس الناطقة وأن صاحبها وإن شق يدخل
النار فهو كما يشق هنا بأمراض النفس والعقل والهوى فان ذلك كله غير مؤثر
في شرفها إذا كانت من العالم الاشراف فقام لها لكونها نفساً أي لذاتها وهذا
يؤذن بتساوي النفوس وفي رسالة القشيري عن بعض الصلحاء أنه ذم من رأى نفسه
خيراً من فرعون قال وهذه مسئلة من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها
لكل نفس وإن عمرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد أن
الله يعامل النفوس بما يقضي به شرفها بسبب لا يعلمه إلا الله فإنه من الاسرار

المخصوصة بهم فكما أن الباطنة يجدهم كذلك المقام يحجمهم لذاتهم ان شاء الله
 قال الله تعالى في الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال
 في السعداء ورجنته سبقت فضبه ووسعت كل شئ منة واستحقاقا وبالأصل كل ذلك
 منه فانه الذي كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربي وقد قلنا ان اعتقادنا
 طاعليه الجماعة من أهل الفقه والحديث أن النازل لا يقضى وأن أهلها لا يخرجون
 منها (فائدة) في المعون المنسوب الى حجة الاسلام ان في التوراة ان أهل الجنة يكتبون
 في النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة وأن أهل النار كذا وأزيد ثم يصيرون
 شياطين وفي الانجيل ان الناس يصيرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
 ولا يتوالدون وفي القرآن ان الناس يصيرون كما خلقهم الله أول مرة انتهى من شرح
 قصيدة النفس له المناوي عليه رحمة الباري (في بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء
 والتضرع هل يعقل أن يكون فيه فائدة أم لا) من الناس من أنكر هذه التأثيرات
 واحجج على صحة هذا الإنكار بوجود الحجة الاولى أن الامكان بأسرها منتزعة الى ذات
 واجب الوجود فان اقتضى شئ من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشئ
 وجب أن يحصل سواء وجد ذلك الدعاء أو لم يوجد وان لم يوجد في لوازم ذات واجب
 الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم ينتفع بالدعاء أصلا الحجة الثانية أن المعترفين
 بنفاذ علم الله تعالى في جميع المحادثات قالوا ذلك الشئ ان كان معلوم الوقوع وقع
 ولا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاقوع لم يقع ولا فائدة في الدعاء الحجة الثالثة أن
 مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم ليست الا العلة العالية الفلكية فلو قلنا انه
 قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود لتكاد أمثنا
 للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التأثير في العلة العالية وذلك بعيد جدا الحجة
 الرابعة أن الاحباب العالية إما أن تكون تأثيراتهم بالاجاب والطبع أو بالقصد
 والاشتياء فان كان الاول لم يكن في الدعاء فائدة وان كان الثاني فعلم تلك الاسباب
 العالية الغمالة العلامة بمصالح هذا العالم أكمل وأتم وأوفى من علم البشر فان كان
 الاصلح حصول ذلك الشئ فتلك العلة العالية لا تبذل به البتة وان كان الاصلح عدم
 ذلك الشئ كان طلب تحصيله بالدعاء سهلا وسكينة العلة العالية تمنعها عن الاقدام على
 فعل ما لا ينبغي الحجة الخامسة أن الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعلة لتلك الفعل
 لم يكن في هذا الدعاء فائدة وان كانت بمنفعة عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان
 بطلب تحصيل ذلك الفعل يجرى مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا
 قاوم القوى لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الحجة السادسة أن المشتغل بالدعاء
 اتما ان يكون قد حصل في قلبه نوع من المكاشفات الروحانية أو لم يحصل ذلك فان لم يحصل
 ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا كثيرا الهذيان وان حصل

فبذلك لا يستكشف قلوبنا ما صارت النفس مستغرقة في تلك الاضواء والافوار
 فحينئذ لا يتفرغ القلب لطلب النصب والمقام ودوان كان الكشف ضعيفا بحيث
 تبقى النفس مع ذلك المنقصد من الكشف طالبة لهذه الانوار الضمنية رغبة
 في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا تنفصل
 شيئا الخلة السابعة ان الدعاء يجري مجرى تنبيه القلب واعلام اياه بل فكأنه يقول
 اعبدوه ترصت الجود والفضل والرحمة فلما علمت ان الاولى فعله ولا شك ان هذا
 مبالغة في سوء الادب الخلة الثامنة ان من حضر في مجلس السلطان القاهر فان
 الادب يقتضي ان لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الادب في حضرة الجلال اولى
 الخلة التاسعة ان العال العالي منزلة عن الخلق موصوفة بالجود وفاضلة الرحمة
 فانه يستاعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها في انفسها اما بحسب الامتناع
 الذي اولى لاجل انها على ضد مصلحة العاقبة الخلة العاشرة اتفق جمهور ارباب
 الرياضات على ان الرضا بقضاء باب الله الاظمم والاقدام على الدعاء خوض في
 في التصرف من غير الاذن والسكرت باللسان وبالقلم هو الرضا فوجب ان يكون
 هو المنهج الاصح في الطريق الافضل فهذا البيان شبهات المتكبرين للدعاء واما
 المعترفون بان الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد
 الفوائد الاولى ان النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات الجسمانية
 والاعراض العاجلة واما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله
 بالسكينة فعلى خلاف عادتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعي اذا
 اعتقد ان له في الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس الى
 جانب جلال الله وبصره وطمح وذلك لا يصرار والالتماس يوجب استغراق النفس
 في الاقرار بكل قدرة الله ونفاذ مشيئته في جميع اجزاء العالم الاعلى والاسفل
 فهذا الطريق يحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة
 أكثر ثمر كان الانقطاع عن العالم الاسفل أكثر والتجذبات الى العالم الاعلى أكثر
 ولا شك ان لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة في الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية
 لا شك انه كما يعتبر في حصول الانزخال الفاعل فكذلك يعتبر حال القائل وأيضا
 فتأثيرات تلك العدل في حوادث هذا العالم لا شك انها موقوفة على شرائط
 حادثة والادامات المتتالية واما تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع
 ان يكون فكيف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء شرطا لفيض تلك
 الاثر من تلك العال العالي فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الاثر من تلك
 العال العالي ولا يمتنع ان يقال أيضا ان نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء
 يظهر فيه انوار من افوار العالم اى عالم الغيب وأثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وحده لا يقوى جوهر النفس البشرية فيحصل له الاستعلاء في تلك الحالة بواسطة تلك
 القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة نافذة ذكرنا أن لكل
 واحدة من هذه النفوس البشرية روحاً من الأرواح العالمة الفلكية وتكون هذه
 النفوس البشرية بالنسبة إلى تلك الأرواح كالاولاد بالنسبة إلى الأب وصكالعبيد
 بالنسبة إلى المولى فإذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدية ثم بلغت
 في الدعاء والتضرع المنجذبة هذه النفس إلى تلك الروح الفلكية الذي هو الاصل
 والمصدر والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس
 البشرية قوة وقدرة وسلطة على هيولى العالم الاسفل فينبذ تحصل آثار عجيبة
 وأحوال غريبة إذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد
 في المقصود الواحد أقوى تأثيراً من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لأن عند
 الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها إلى بعض فيكون التأثير أقوى لا محالة
 وقد ضرب العلماء له أمثلة فقالوا القرانات مرتبة على أربع مراتب القرآن الاصغر
 والاولى والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت أنه كلما كانت الكواكب
 أكثر وكان قرب بعضها من بعض أتم كان التأثير أقوى فلهذا السبب أمرت الشيعة
 الحقة بترتيب الاجتماعات على أربع مراتب فأولها أداء الصلوات الخمس في الجماعات
 لأن القوم إذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة
 الجمعة في الجماعات لأن القوم إذا اجتمعوا في الجمعة فإن الجمعية هناك أتم وأكثر فلا
 حرم تكون قوتهم أكمل وأفضل وثالثها صلاة العبد والجمعية فيها أكثر وأتم ثماني
 صلاة الجمعة ورابعها وهو القرآن الأعظم اجتماع أهل العالم في موقف الحج فإن الجمع
 العظيم من أهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون أفكارهم
 وأذانهم إلى استئزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا حرم يحصل فيه من التأثير ما لا
 يحصل من سائر الوجوه ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السهر المسمى
 على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادي إلى
 الحق ليس الا الملك العالم من المطالب العالمة للفخر الرازي (قال الامام الرازي)
 في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة
 الداعي إذا دعان فليستيجيبوا وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء
 وفائده في التفسير الكبير المثلثة الثالثة في الآية سؤال مشكل مشهور وهو أنه تعالى
 قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداعي إذا دعان وكذلك
 قال آمن يجب المضطر إذا دعاه ثم انظرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجب
 والجواب أن هذه الآية وإن كانت مطلقة الآية وردت آية أخرى مقيدة وهي قوله

تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على
المقتضى ثم تقرير المعنى فيه من وجوه أحدها أن الداعي لا بد وأن يجرد من دعائه عوضا
أما السعافا بطلته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعد القضاء يعطى
سكينة في نفسه وانشر احاف صدره وصبر يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل
حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في نفسه
عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد
الا بحدى ثلاث ما لم يدع باسم أو قطيعة رحم اما أن يجعل له في الدنيا واما أن يتخرفي
الاشجرة واما أن يصرف عنه من سوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تام البيان في الكشف
عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني أستجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان
الوعد صادقا وثالثها أن قوله ادعوني أستجب لكم يقتضى أن يكون الداعي عارفا بربه
والا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون
عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أنه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته
فاذا علم العبد أن من صفته هكذا استحالة من أن يقول بقلبه ويفعله برب أفعل
الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك
وقدرك وحكمتك وعنده هذا يصير الدعاء الذي دلل الآية على ترتيب الاجابة عليه
مشروطا بهذه الشريطة وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها أن لفظ الدعاء
والاجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء
على الله كقول العبد يا الله لا اله الا أنت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته
وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة
لتجانس اللفظ ومشله كثير وقال ابن الانباري أجيب عن الاشكال المذكور بوجوه
الاول ان أجيب ههنا بمعنى اسمع لان ابن السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب
يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع الله لمن حمده أى أجاب الله كذلك
ههنا قوله أجيب دعوة الداعي اذا دعان أى اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى
ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء
التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدع الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا
التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال أيضا وثالثها أن يكون
المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه
قوله تعالى وقال رب عبيدكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء
بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمنه للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب
الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها أن تفسير

الدعاء أن يطلب العبد من ربه حوائجهم فالسؤال المذکور ان كان متوجها
على هذه التفسيرات الثلاثة المقدمة فقد ثبت أن الاشكال زائل وان كان متوجها
على هذا التفسير فقد عرفت جوابه في أول المسئلة انتهى من التفسير الكبير * أحيب
دعوة الداع اذا دعان تقرير للقرب ووعده للداعي بالاجابة يضاوى قوله ووعده للداعي
بالاجابة أى في الجملة على ما عليه كلمة اذا الا كما لا حاجة الى ما قالوا من أن اجابة
الدعوة غير قضاء الحاجة فلا حاجة أن يقول الرب ليلى يا محمدى وهذا موعود موجود
لكل مؤمن عبد الحكيم

(في بيان كيفية الاستفاعة بزيارة الموتى والقبور)

سألني بعض أكابر الخلوة وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغوري وكان رجلا حسن
السيرة مرضى الطريقة شديدا الميل الى العلماء قوى الرغبة في محاسبة أهل الدين
والعقل فكنت له فيه رسالة وأنا ذكره هنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه
مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللت على أن النفوس البشرية باقية بعد
مفارقة الابدان المقدمة الثانية أن تلك النفوس التي فارقت أبدانها أقوى من هذه
النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه
آخر اما أن النفوس المفارقة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو أن تلك
النفوس لما فارقت أبدانها فقد زال الغطاء والوطاء وانكشف لها عالم القريب وأسرار
منازل الآخرة فصارت العلوم التي كانت برهانية عند التعلق بالابدان
ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحية حين كانت النفس بدنية
تحت غبار وبخار فلما زال البدن أشرقت تلك النفوس وتجلت وتلاذت فحصل
للكنفوس المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من السكال واما أن النفوس المتعلقة
بهذه الابدان أقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلأن آلات الكسب
والغالب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانظار
المتعاقبة تستفيد في كل يوم علما جديدا ويحسازاندا فهذه الحالة غير حاصله للنفوس
المفارقة المقدمة الثالثة أن تعلق النفوس بأبدانها تعلق يشبه العشق الشديد
والحب التام ولهذا السبب أن كل شئ يطلب تحصيله في الدنيا فانهما يطلب
ليوصل به الى اتصال الخبير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذمات الانسان
وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين فتبقى
تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب اليه لاسيما على المذهب الذي
نسرناه من أن النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانما تبقى موصوفة بهذا الارزاق
بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر
انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك التربة وحصل لنفس هذا الزائر تلك التربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت
 تعاقب تلك التربة أيضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر المحي ونفس ذلك الانسان
 الميت ملاقة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتين
 بمرآتين صقيلتين وضعنا بحيث ينعكس الشجاع من كل واحدة منهما الى الاخرى
 فكل ما حصل في نفس هذا الزائر المحي من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية
 والاشلاق الفاضلة من الخسوس لله تعالى والرضا بقضاء الله ينعكس معه نوراني
 روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم
 المتشرقة والاثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نوراني نور هذا الزائر المحي وبهذا
 الطريق يصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر وروح المزمور
 فهذا هو السبب الاصل في مشروعية الزيارة ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق
 وأخفى مما ذكرناه وقام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية الامام
 الهمام غفر الدين الرازي رحمه الله عليه رحمة واسعة (در بيان تاريخ عالم منقول
 از نسخة وفاتی منجم استرآبادی) در کتب حکماء مسطور است که بزعم فارسیان
 ایام و شهر و سال تاریخ عالم مبین براد و ارست و اعظم ادوار سید و شصت هزار سال
 شمسی است و ارقامش اینست ۳۶۰۰۰ و گویند بر سر هر دوری در اول حلی
 اجتماع کواکب واقع شود و در زین الغ بک مسطور است که تسعرات و فردرات
 و انتهایات از دلایلی که تعلق بطالع عالم دارد بقول احکامیان در مبداء ابام عالم دور اول
 نقطه حلی بوده است پس برین تقدیر اذان سید و شصت هزار سال این دور عالم که
 ابتدای وجود عالمست تا زمان این تألیف که سنه سبع و شصت و الف هجریست
 صد و هشتاد و چهار هزار سال و هفتصد و دو سال گذاشته است و ارقامش اینست
 ۱۸۴۷۳ و صد و هفتاد و پنجاه هزار و دو و نود و هشت سال ازین دور باقیست
 و ارقامش اینست ۱۷۵۲۹۸ و در میان اهل خطا و ایغور مدارسال عالم مبین
 براد و ارشانک دن است و هر دوی ده هزار سالست و ایشان دور عالم را سید
 و شصت هزار دن گویند و ارقامش اینست ۳۶۰۰۰ و باعتبار اهل خطا از ابتدای
 آفرینش تا مبداء سال اول دور شانک دن هشت هزار و هشتصد و شصت و سه دن
 گذاشته است و از دن ناقصه تا این زمان نه هزار و نصد و هفتاد و هشت سال
 تمام گذشته است و بهیست و دو سال دیگر این دور نیز تمام میشود که هشت هزار
 و هشتصد و شصت و چهار دن از دور شانک دن تمام شود و ارقامش اینست ۸۸۶۴
 و محاسبان عرصه هند صد هزار را یک لک شمرند و صد لک را کرو و گویند و صد
 کرو را از لک گویند پس برین حساب از مبداء اول سال شانک دن که ابتدای
 آفرینش عالمست هشت کرو و هشتاد و شش لک و سی و نه هزار و نه صد و هشتاد

و هشت سال گذشته است و ارفامش اینست ۸۸۶۳۹۹۷۸ و سیصد و پنجاه و یک
 سحر و روینک و سیصد و شصت هزار و بیست و دو سال از دور شانک دن باقیست
 و ارفامش اینست ۴۱۱۳۶۰۰۰۰۰ چنانچه اگر سالهای ماضی و مستقبل را
 با هم جمع کنی سیصد و شصت و هزار دن که هر دنی ده هزار سالست حاصل شود ~~که~~
 سیصد و شصت و دو سال باشد که ارفامش اینست ۳۶۰۰۰۰۰۰۰ و اعتقاد
 حکمای هند چنانست که از بد و وجود عالم تا حال که بحساب تاریخ دوانی بهمانه
 بهزار و شصت و پنجاه و سه سال رسیده ~~که~~ مطابق هزار و هفتاد و چهار است
 چهار صد و سی و دو و زور و روینک و دو هزار و سیصد و سه سال گذشته است برین صفت
 ۳۰۳۰۱۰۲۳۰۴ و باقی ادوار بهمانه معلوم نیست و در تاریخ تنها کفی الناصر
 الحسینی از صاحب جامع المعارف نقل است که از ابتدای خلقت آدم تا طوفان
 نوح علیه السلام دو هزار و دو بیست و چهل و دو سال و از طوفان تا وفات نوح سیصد
 و پنجاه و از نوح تا ابراهیم علیه السلام دو هزار و دو بیست و چهل و شش و از ابراهیم
 تا موسی علیه السلام هفت صد سال و تا داود علیه السلام پانصد و از داود
 تا عیسی علیه السلام یک هزار و صد سال و از عیسی تا ولادت خاتم الانبیاء علیه افضل
 الصلوات شصت و بیست سال و برین تقدیر از هبوط آدم تا ولادت خیر المرسلین
 هفت هزار و هفتصد و پنجاه و هفت سال باشد و در تاریخ بهر دو از فوت آدم تا زمان نوح
 هزار و پنجاه و از نوح تا ابراهیم هشتصد و نود و چهار سال و از ابراهیم تا موسی پانصد
 و از موسی تا سلیمان علیه السلام چهارصد و هشتاد و از سلیمان تا اسکندر پانصد
 و بیست و چهار سال و از اسکندر تا هجرت خاتم الانبیاء علیه من الصلوات از کاهانم صد
 و بیست و چهار سال و ابو الحسن عبد الله بن مسعود در تألیف خود آورده که
 از هبوط آدم تا طوفان دو هزار و دو بیست و پنجاه و شش سال و از طوفان تا مولد
 ابراهیم هزار و هفتاد و نه و از ابراهیم تا خروج بنی اسرائیل از بنی پانصد و شصت و پنج
 سال و از خروج تا بنی بیت المقدس شصت و پنجاه و شش و از بنی بیت المقدس تا مولد اسکندر
 هفتصد و نوزده و از آن تا مولد مسیح شصت و هفتاد سال و از مولد مسیح تا ولادت
 پیغمبر ما علیه السلام بیست سال و حسین خوارزمی در مقصد آورده که
 از ولادت خاتم الانبیاء تا ولادت عیسی شصت و بیست سال و از عیسی تا داود
 هزار و دو بیست سال و از داود تا موسی پانصد و از موسی تا ابراهیم هفتصد
 و هفتاد و از ابراهیم تا نوح هزار و دو بیست و چهل سال و اگر از نوح هم تا آدم
 چنانچه بعضی مورخین یک هزار و پنجاه و شش سال گفته حساب کنیم تمامی
 از خلقت آدم تا خاتم الانبیاء علیه السلام باین قول ۷۳۹۶ خواهد بود و بقول
 جزء اصغرهانی از خلقت آدم تا مولد نوح هزار و پنجاه و شش و از ولادت نوح تا سیلاد

إبراهيم ١٨٩٠ وازآن تا وفات يعقوب عليه السلام در مصر ٣٠٧ وازآن تا نبش
 يشا المقدس ٢٨٠ واز نبش تا خرابی آن ٤١٠ وازآن تا تصرف اسلام هزاد و پانصد
 و پنجاه سال پس از آدم تا خاتم بقول اصفهانی ٤٧٠٠ بقول خوارزمی ٦٧٤٠
 وبقول ابن مسعود ٦١٤٤ سال خواهد بود و الله اعلم بحقائق الامور (فائدة) لم یسم
 باحد قبله صلى الله عليه وسلم أحد ولا فی زمنه ولا زمان العصاة بحایة له هذا الاسم
 الذي بشر به الانبياء وأول من سمی أحد فی الاسلام أحمد بن عمرو بن نعيم والد الخليل
 ابن أحمد العروضي وأما من سمی بمحمد فذكر أبو القاسم السهيلي أنه لا يعرف فی العرب
 من سمی به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين هموا به وبقر زمانه أن يكون ولدا لهم
 وبلغهم القاضي عياض ستة اسابيع لهم وكل من سمی به لم يدع النبوة ولم يدعها له أحد
 كذا فی شرح تقریب الاسانيد للشيخ ابن العراق المحدث (فائدة) فی الفرق بين
 القرآن والحديث القدسي قال المولى الكرمانی فی أول كتاب الصوم القرآن لفظ
 مجزوم منزل بواسطة جبرائيل عليه السلام وهذا غير مجزوم وبدون الواسطة ومنه يسمی
 بالحديث القدسي "واللهي" والرباني فان قلت الاحاديث كلها كذا فكيف
 وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرق بأن القدسي مضاف الى الله تعالى ومروى عنه
 بخلاف غيره وقد يفرق بأن القدسي ما يتعلق بتزيه ذاته تعالى وصفاته الجلالية
 والكمالية قال الطيبي "القرآن هو اللفظ المنزل به جبرائيل على النبي عليه السلام
 والقدسي اخبار الله معناه بالاهاام أو المنام فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بعبارة
 نفسه وسائر الاحاديث لم يصفها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعة الخفية)
 واعلم أنه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا فی الصورة والحكمة في ذلك
 أنه لو جعلت المشابهة لحصل الاشتباها كان يميز زوج هذه المرأة عن لم يكن زوجها
 ولا بعد هذا الانسان عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال عن الحرام والمستحق عن
 غير المستحق وذلك يفضي الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت
 الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بمورد مخصوصة ثم انه من أعظم الدلائل
 على القادر المختار لان الأب والام واحد وتأثير الطبايع والنجمة والافلاك واحد ثم
 مع هذا التشابه والتساوي يكون كل أحد منهم محتما بصورة مخصوصة
 معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى أن واحدا المستعظم أمر الشطر فيج
 عند عمر رضي الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه أنواع غير متناهية
 من اللعب فقال عمر رضي الله عنه رقعة الوجه أصغر من رقعة الشطر فيج ولكل
 عضون أعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع
 معين وكذلك الأنف والضم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له
 فانك لا ترى انسانين في المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وسكنته سبحانه وتعالى من أسرار التوفيل
 للفقير الرازي عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال لثمان ثلاثة الا قول صفة السكال
 والنقص فالعلم حسن والجمل قبيح ولا نزاع في ان مدركة العقل الثاني ملازمة
 الفرض ومنافرة وقد يعبر عنهم بما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا على ويستف
 بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاهدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف
 لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا وعاجلا او الهم والنعاب كذلك
 وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان الافعال
 كلها متروكة في انفسها وانما صارت حسنة او قبيحة بواسطة امر الشارع ونهيه
 عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زائدا على ورود الشرع موقوفا ادراكه عليه
 بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح ومنه المنة والمعتزلة على
 فان للعقل جهة محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر اقول ادراكه
 الثواب او العقاب آجلا بالعقل سدا بالبداهة محل بحث وخفاء بالاثبات الحشر
 والقيامة لا يظهر بالعقل الا ان يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد
 اثبات جوار الحشر بالدلائل العقلية فانه يمكن بعد ذلك ان يعرف بالبداهة ان امر
 كذا متعلق لذلك بقي امرات الاول ان الفرق بين صفة السكال وبين كون الفعل
 متعلق المدح غير ظاهر الا ان يقال المدح على اساس الشرع آجلا وعاجلا الثاني
 انه استدلل الاشعري على ان الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بانه ليس لصفة
 الفعل اولياته ولا يلزم قياس العرض بالعرض اقول هذا جار بعينه في الحسن
 بالمعنى الثاني (من المجموعة الحفيدة الصفاتية) اعلم ان جماعة كثيرة من السلف كانوا
 يثبتون لله تعالى صفات انزلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
 والحياة والجلال والاحكام والجلود والاعنام والعزة والعظمة ولا يفرقون
 بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا وكذلك يثبتون
 صفات خبرية مثل البدن والرجلين ولا يقولون ذلك الا انهم يقولون بتسميتها خبرية
 ولما كانت المعتزلة يثبتون الصفات والسلف يثبتون هي السلف صفاتية والمعتزلة
 معطلة فبلغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات
 واقصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وماورد الخبر بها فترقوا فيه فترقب
 منهم من اولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل وقال عرفنا
 بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كخله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبه شيء
 منها وقطعنا بذلك الا اننا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على
 العرش استوى ومثل قوله خلقت بيدي ومثل قوله وجاء بك الى غير ذلك ولسنا
 مكلفين بعرفه تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه

لا شريك له وليس كشيء شيء وذلك قد أثبتناه بيقيننا ثم أتت جماعة من المتأخرين زادا
 على ما قاله السلف فقلوا لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وجدت
 من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقه وفي التشبيه الصريح وذلك على
 خلاف ما اعتقده السلف واقد كان التشبيه صريحا صافيا في اليهود والى كلهم يدل
 في القرآن منهم اذ وجدوا في التوراة الصاطا كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة في هذه
 الشريعة وقعو في غلو ونقصير أما الغلو فنشبهه بعض أئمتهم بالاله تعالى ونقصير
 وأما التقصير فنشبهه بالاله الواحد من الخلق ولما ظهرت المعنوية والمنزلة والمساكنون من
 السلف رجعت بعض الرافض عن الغلو والتقصير ووقعت في الاعتزال ونقطت
 جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقع في التشبيه أما السلف الذين لم يتعرضوا
 للتأويل ولا هم ذكروا التشبيه فذهب مالك بن أنس رضي الله عنه اذ قال الاستواء معلوم
 والكيفية مجهولة والاعيان به واجب والسؤال عنه بدعة ومثل أحمد بن حنبل
 وسفيان وداود الاصفهاني ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله بن سعيد
 الكلبي وأبي العباس القلانسي والحريث بن أسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة
 السلف الا أنهم باشر واقع الكلام وأيدوا عقائد السلف بجميع كلامية وبراهين
 أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه
 مناظرة في مسئلة من مسائل الصلاح والاصلاح فضايعا ونهايا الأشعري الى هذه
 الطائفة فأيد مقالهم عناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت
 سعة الصفات الى الأشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتى الصفات
 عددا هم فرقتين ومن جملة الصفاتية الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن اسمعيل
 الأشعري المنتسب الى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما وسعت من عجيب
 الاتفاقات ان أبا موسى الأشعري كان يقرر بعينه ما يقرره الأشعري في مذهبه وقد
 جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو ان أجد أحد أخصم اليه ربي فقال
 أبو موسى أما ذا المتحاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظنك قد كنت عمرو ولم يحرم
 جوابا قال الأشعري الا انسان اذا فكر في خلقه من أي شيء ابتدئ وكيف دار في
 أطوار الخلقة كورابعد كور حتى وصل الى كمال الخلقة عرف بيقينه أنه بذاته لم يكن
 ليدير خلقه ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة
 أن له ما عايناه من افعالها مریدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحكممة من طبع
 ظهورا ثارا الاختيار في الفطرة وتبين آثار الاحكام والاتقان في الخلقة فله صفات
 ذات أفعاله عليها لا يمكن بحسدها وكادلت الافعال على كونه عالما قادرا مریدا
 دلت على العلم والقدر والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاهدًا وغائبًا وأيضا
 لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ولا لقادر الا أنه ذو قدرة ولا لمريد الا أنه ذو ارادة

فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة
 التخصيص بوقت ودون وقت وقدردون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لن
 يتصور ان يوصف بها الذات الا ان يكون الذات حيا بحياة الدليل الملتزم ذكرناه
 وأزعم منكري الصفات الزاما لا محيص لهم عنه وتواتركم وافقتمونا وهام الدليل
 على كونه عالما قادرا فلا يتخلوا اما ان يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو قائدا
 فان كان واحدا فيجب ان يعلم بقادرته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا
 علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم ان الاعتبارين مختلفان فلا يتخلوا اما
 ان يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ أو الى الحال أو الى الصفة وبطل رجوعه الى
 اللفظ المجرد فان العقل يقضي باختلاف مفهومين مع قولنا بحيث لو قدر عدم الالتقاط
 رأسا ما اوتاب فيما يصوره وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف
 بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك
 محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على أن القاضى أبابكر
 الباقلاني من أصحاب الاشعري قرره في اثبات الحال ونفيها وتقرر أنه على
 الاثبات ومع ذلك أثبت للصفات معاني قائمة به لا أسوا الا وقال الحال الذي أثبتته
 أبو هاشم هو الذي يسميه صفة خصوصا اذا أثبت حالة أوجب تلك الصفات قال
 أبو الحسن الباري تعالى عالم يعلم قادر بقدرة حتى بحياة امر يبداء رادة متشكك بكلام جميع
 بسبع يسير يصير وله في البقاء اختلاف رأى وهذه صفات أربعة قائمة بذاته لا يقال
 هي هو ولا غيره ولا هي هو ولا لا غيره والدليل على أنه متشكك بكلام قديم ومر يبداء رادة
 قديمة قال قام الدليل على أنه تعالى ملك والملك من له الامر والنهي فهو أمر ناه فلا يتخلوا
 اما ان يكون أمرا بامر قديم أو بامر محدث فان كان محدثا فلا يتخلوا اما ان يحدده
 في ذاته أو في محل أو لا في محل ويستحيل أن يحدده في ذاته لانه يؤدى الى أن يكون
 محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لانه يوجب أن يكون المحل به
 موصوفا ويستحيل أن يحدده لافي محل لان ذلك غيره معقول فتعين أنه قديم قائم به
 صفة له وكذلك التقسيم في الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحدة تعلق بجميع
 المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدم وقدرته واحدة تعلق
 بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تعلق بجميع ما تقبل الصفات
 وكلامه واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعده وعيده وهذه الوجوه ترجع الى
 اعتبارات في كلامه لاني عدت في نفس الكلام والعبادات والالفاظ المتزلة على لسان
 الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الا ترى والدلالة مخلوقة محدثة
 والمذلول قديم أرزى والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر
 والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعري بهذا التدقيق جماعة من

الحسوية إذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة علمية من الانسان فالتكليم عنده من قام به الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن تسمية العبارة كلاماً عاماً بالجماز وأما باشتراط اللفظ قال وارادته قديمة أولية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباد من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فمن هذا قال أراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر التلم حتى يكتب في اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل وخلاف المعالوم قد دور الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه بالعله التي ذكرناها ولأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يسبق زمانين في حال التكليف لا يكون المكلف قط قادراً لأن المكلف لا يقدر على احداث ما أمر به فأما أن يجوز ذلك في حق من لا قدرة له أصلاً على الفعل فمحال وإن وجد ذلك منصوصاً عليه في كتابه قال والعبد قادر على أفعال العباد اذا الانسان يجهد في نفسه وتفريقه ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى أن الحركات لا اختيارية حاصله تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فمن هذا قال المكتسب هو المقذور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو أثرت في قضية الحدوث لاثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام فيؤدي الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أي تحتها ومعهما الفعل الحاصل اذا أراد العبد ويحيز دله ويسمي هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى ابداعاً واحداً وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً فقال الدليل قد قام على أن القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تنصرف صفات الفعل أو وجوده واعتباره على جهة الحدوث فقط بل هي سائر وجوده أو خروجه الحدوث من كون الجوهر جوهر امتحيزاً قابلاً للعرض ومن كون العرض عرضاً ولونا وسواداً وغير ذلك وهذه أحوال عند متبقي الاحوال قال جهة كون الفعل حاصل بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسباً وذلك هو أثر القدرة الحادثة قال فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة الحادثة أو القادرة القديمة في حال هو الحدوث والوجود أو في وجهه من وجود الفعل لم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحدوث أو في وجهه من وجود الفعل وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً غير المفهوم

من القيام والتعود وغيرهما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ومن المعلوم أن الانسان يفرق فراضرو يابين قولنا أوجدو بين قولنا صلي وصام وقعدو وقام وكما لا يجوز أن يضاف الى البارى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى فأثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها هي الحالة الخاصة وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وذلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا على أصل الاعتزلة فان جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبح قال فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جازى اثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة ومن قال هي حالة مجهولة فينبأ بتدبر الامكان جهتها وعرفناها أى شئ هي ومثلناها كيف هي ثم ان امام الحرمين أباهما الى الجوى قدس الله روحه تخطى عن هذا البيان قليلا قال أمانى القدرة والاستطاعة بما ياء العقل والحس وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا وأما اثبات تأثير في حالة لا تعقل كنفى التأثير خصوصا والاحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا بد اذا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باسقلال ايجادهم من العدم والانسان كالمحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهي الى سبب الاسباب فهو الخالق للاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجهه ومحتاج من وجهه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر وهذا رأى انما أخذ من الحكماء الالاهيين وأبرزه في معرض الكلام وليس تختص نسبة السبب الى السبب على أصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبيع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبائع في الطبائع احداثا وليس ذلك مذهب الاسلامين كيف ورأى المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم قالوا الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ولا عن قوة ما في جسم فان الجسم مركب من مادة وصورة فلوا أثر لاثر من جهته أعنى مجادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلوا أثر لاثر بمتاركة العدم والتالى محال فالقدم اذا محال فنقضه حق وهو أن الجسم وقوة ما في الجسم لا يجوز أن يؤثر في جسم ويتخطى من هو أشد حقيقة ما أغوص نذكر عن الجسم وقوة ما في الجسم الى كل ما هو جائز بذاته فقال كل ما هو جائز بذاته

لا يجوز أن يحدث شيئا ما فانه لو أحدث لاحداث بمشاركه الجوارز والجوارز له طبيعة
عديمة فلو دخل الجوارز وذاته كان عدما فلو أثر الجوارز بمشاركه العدم أدى الى أن يؤثر
العدم في الوجود وذلك محال فاذا الوجود على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته
ومساواه من الاسباب معدّات لقبول الوجود لا معدّات الحقيقة والوجود في
الحجب أن ما أخذ كلام الامام أبي المعالي اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن إضافة
الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال أبو الحسن
الاشعري اذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره
فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسيره تعالى الله
وقال أبو اسحق الاسفرائيني اخص وصفه هو كون يوجب تمييزه عن الاكوان كلها
وقال بعضهم نعم بيقينا أن ما من موجود الا وتميزه عن غيره بأمر ما لا يفقه
أن يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والباري تعالى موجود فيجب أن يميز
عن سائر الموجودات بأخص وصف الآن العلة لا ينتهي الى معرفة ذلك الاخص
ولم يرده سمع فتوقف ثم هل يجوز أن يدرك العقل فقهه خلاف أيضا وهذا قريب من
مذهب شمرار غير أن شمرارا أطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن
مذاهب الاشعري أن كل موجود فيصح أن يرى فان المصحح للرؤية انما هو الوجود
والباري تعالى موجود فيصح أن يرى وقد ورد في السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة
قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غير ذلك من الآيات والاشبار قال
ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة وانما شعاع أو على
سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان في ماهية الرؤية أحدهما أنه علم مخصوص
ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم والثاني أنه ادراك وراء العلم
لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا تاثيرا عنه وأثبت السمع والبصر للباري تعالى صفتين هما
ادراك وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت
اليدين والوجه صفات خبرية فتقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به هكذا
ورد ووضعه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضا في جوارز
التأويل ومذهبه في الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل مخالف
للمعتزلة من كل وجه قال الايمان هو التصديق بالقلب وأما القول باللسان
والعمل بالاركان فمن فروعه فمن صدق بالقلب أي أقرب بوحداية الله تعالى
واعترف بالرسالة صدق بالهم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى
لومات في الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شيء من ذلك
وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير قوة يكون حكمه الى الله تعالى
أما أن يغفر له رحمة وأما أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال شفاعتي لاهل

السكار من أمتي وأما أن يهديه بقدر جرمه ثم يدخله الجنة برحمة ولا يجوز أن يخذل
 في النار مع الكفار لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرة من الإيمان قال
 ولو تاب لأقول بأنه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل أذ هو الموجب فلا يجب
 عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين وإجابة دعوة المضطرين وهو المالك
 في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو أدخل الخلاق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً
 ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً أذ الظلم هو التصرف فيه بالإيالة المتصرف في أوضاع
 الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب إليه جور قال
 والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً وتقبيحاً فمعرفة الله
 تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
 وكذلك شكر الممتن وإثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب
 على الله تعالى شيء مما بالعقل لا الإصلاح ولا الأصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل
 من الحكمة الواجبة فيقتضيه نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجباً
 على الله تعالى إذ لم يرجع إليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر وهو قادر على مجازاة العبيد ثواباً
 وعقاباً وقادر على الأفضال عليهم ابتداءً وتكراراً وتفضلاً والثواب والتفضل والنعيم
 والمطعم كما منه فضل والعقاب والعذاب كما عدل لا يشل عما يفعل وهم يستلون
 وأنعماء الرسل من القضايا الجائرة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعدد الانبعاث
 تأييدهم بالمعجزات ومعصيتهم من الموبقات من جعله الواجبات أذ لا بد من طريق
 للمستمع بسببها فيعرف به صدق المادعي ولا بد من إزاحة العلل وتلايقع في التكليف
 تناقض والمعجزة فعل خارج للعادة مقترن بالتعدي سليم عن المعارضة فيزول منزلة
 التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم إلى خرق المعتاد والاثبات غير المعتاد
 والكرامات والأولياء حق وهي من وجه تصديق للأنبياء وتأكيد المعجزات والإيمان
 والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق القدرة
 على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض أصحابه تدبير أسباب الخير
 هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الأخبار عن الآب والعاثية
 مثل القلم والروح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب إجراؤها على ظاهرها
 والإيمان بها كما جاءت أذ لا استحالة في إثباتها وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلية
 في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراف
 وانقسام الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به وإجراؤها
 على ظاهرها أذ لا استحالة في وجودها والقرآن عندهم معجز من حيث البلاغة
 والنظم والفصاحة أذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة فأختاروا أشد القسمين
 اختياراً عن المقابلة ومن أصحابه من اعتقد أن الإعجاز في القرآن من جهة

صرف الدواعي وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبا عن الغيب وقال الامامة
 ثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان ثمة نفس لما خفي والدواعي
 تتوفر على نقله وانفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضى الله تعالى عنه ثم انفقوا
 على عمر بعد تعيين أبي بكر رضى الله عنهم ما وانفقوا بعد السورى على عثمان رضى الله
 عنه وانفقوا بعد علي بن أبي بكر رضى الله وجهه ورضي الله عنه ومعه مرتبون في المصل
 ترثهم في الامامة وقال لا نقول في عائشة وطلحة والزبير الا أنهم هم رجعوا على الخطا
 وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول في معاوية وعمر بن الخطاب
 الا أنهم ما بقيا على الامام الحق فمقاتلهم على مقاتله أهل النقي وتماحل في نفرهم
 الشرارة المارقون من الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم ولقد كاد علي عليه السلام
 على الحق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة) ان السلف من اصحاب
 الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم لكلام ومخالفة السنة التي عهدوا بها من الائمة
 الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية لي قواهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس
 على قواهم بنفي الصفات وخلق القرآن تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في
 متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم فأما أحمد بن حنبل وداود
 ابن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف فحروا على من ابح الحق المتقدمين عليهم
 من اصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسليمان وطريق السلامة
 فقالوا انهم بما ورد به الكتاب والسنة لا تتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً ان الله عز
 وجل لا يشبه بشياً من المخلوقات وأن كل ما يمثل في الوهم فاختاره الله ومقدره وكانوا
 يمتنزون عن التشبيه الى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة خلقته يدي أو أشار
 بأصبعه عند روايته قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وجب قطع يده وقطع
 أصبعه قالوا انما توقعنا في تفسير الآية وتأويلها الامر من أحد هما المنع الوارد في التنزيل
 في قوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
 تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراحمون في العلم يؤولون أمثابه كل من عند ربنا فمن
 أمثابه وتختزم من الزيغ والثاني أن التأويل أمر مطلق بالاتفاق والقول في صفات
 البارئ تعالى بالظن غير جائز فربما أولنا الآية على غير مراد البارئ فوقنا في الزيغ بل
 نقول كما قال الراحمون كل من عند ربنا أمثابه ظاهره ومدته قفا بباطنه وكننا علمه الى
 الله تعالى ولستنا مكلفين بعرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتياط بعضهم
 أكثر احتياط حتى لم يفسر اليه بانقارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس
 ذلك بل ان احتياج في ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ فهذا هو طريق
 السلامة وليس من التشبيه في شيء غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من
 اصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثل

مضروكهمس وأحد المجبى وغيرهم من أهل السنة قالوا معبودهم مودة ذات
أعضاء وأبدان روحانية يجوز عليه أن تتقال والتزول والصعود والاستقرار والتكن
فأما مشبهة الشبه فبأنى مقالاتهم في باب الغلاة وأما مشبهة الحشوية فذكر
الاشعري عن محمد بن عيسى أنه سئل عن مضروكهمس وأحد المجبى أنهم أجازوا
على ربهم الملازمة والمصاحفة وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة
إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض وسئل السكعي
عن بعضهم أنه كان يجوز في الدنيا أن يزوروه ويؤمروهم وسئل عن داود الحواري أنه
قال اعصوني من الفرج واللحية واستألفوني عسا ورا ذلك وقال إن معبوده جسم ولحم
ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم
ولحم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدما وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه
شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيئاً وسئل عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه إلى صدره
صمت ما سوى ذلك وأنه وفرة سوداء وله شعر قطط وأما ما ورد في التنزيل من
الاستواء واليمين والوجه والجنب والمجيء واللاتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها
على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الإطلاق وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة في قوله
عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خبر طينة آدم بيده أربعين صباحاً وقوله
وضع يده أو كفه على كتفي وقوله حتى وجدت برداً أنا له على كتفي إلى غير ذلك أجروها
على ما يتعارف في صفات الأجسام وزدوا في الأخبار كاذب وضعوها ونسبوها
إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأكثروا مقتبسة من اليهود منهم الله فأن التشبيه فيهم
طباع حتى لو اشتكت عيناه فعدته الملائكة وبكى على ما وفان فوح حتى رمدت عيناه
وان العرش ليشط من تحتها كاطيط الرحل الجديده وأنه ليعضل من كل جانب أربع
أصابع وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لقيت ربى وصالحني وكلمني
ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برداً أنا له وزادوا على التشبيه قوله في القرآن أن
الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف
ولا كلمة واستدلوا فيه بأخبار منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ينادى الله تعالى
يوم القيامة يسعده الآتون والآخرون ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام
الله بكسر السلاسل وقالوا أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال
هو مخلوق فهو كافر بالله ولا تعرف من القرآن إلا ما هو بين أظهرنا فنصره ونسعه
ونفروه ونكتبه (والمخالفة) إنما معتزلة فوافقة وناعلى أن هذا الذي في أيدينا كلام الله
وخالفونا في القديم وهم محجوبون بإجماع الأمة وأما الأشعرية فوافقة وناعلى أن
القرآن قدم وخالفونا في أن الذي في أيدينا ليس في الحقيقة كلام الله وهم
محجوبون أيضاً بإجماع الأمة أن المشار إليه هو كلام الله فأما إثبات كلامه وصفة

فاعلم بذات الباري تعالى لا تبصرها ولا تكتسبها ولا تقرؤها ولا تسمعها فهو مخالفة
 الاجماع من كل وجه فخص نعتة قد أنما بين الدقين كلام الله أنزله على اسان جبريل
 عليه السلام فهو المكتوب في المصحف وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي
 يسمعه المؤمنون في الجنة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك مع في قوله
 سلام قولاً من رب حليم وقوله تعالى اومى عليه السلام انى انا الله رب العالمين
 ومناجاة من غير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليماً وقال انى اصطفتك على
 الناس برسالاتى وبكلامى وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله كتب
 التوراة بيده وخلق الجنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفي التنزيل وكتبناه في الالواح من
 كل شئ موعظة وتفصيلاً لكل شئ قالوا فخص لا تزيد من أنفسنا ولا تتدارك بعقولنا
 أمرا ولم تتعرض والسلف قالوا ما بين الدفين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا
 عليه بقوله تعالى وان أحد من المشركين استخبرك فأنبره حتى يسمع كلام الله ومن
 المعلوم أنه ما سمع الا هذا الذي نقرؤه وقال انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يحسه
 الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال في مصحف مكرمة مرفوعة مطهورة بأبدي
 سفرة كرام برورة وقال انما أنزلناه في ليلة القدر وقال شهر رمضان الذي أنزل فيه
 القرآن الى غير ذلك من الآيات ومن المشبهة من مال الى مذهب الحلولية وقال يجوز
 أن يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي وقد
 تمثل لريم عليها السلام بشرا وسوا عليه جل قول النبي صلى الله عليه وسلم لقيت ربي
 في أحسن صورة وفي التوراة عن موسى عليه السلام شافته الله تعالى فقال لي
 كذا (الكرامية) أحضاب أبي عبد الله بن كزّام وانما عددنا من الصفاتية فانه كان
 ممن ثبت الصفات الا أنه ينتهي فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى
 اثنتي عشرة فرقة وأصولها ست العابدية والتونية والرزنية والاسحاقية والواحديّة
 والهيجهمية والكل واحد منهم رأى الا أنه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن
 سفهاء أغنام جاهلين نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقر وعلى أنه
 بجهة فوق ذاتا وأطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجوهر وانه
 محاس للعرش من الصفعة العليا وجوهر لا انتقال والتحول والتزول ومنهم من قال انه
 على بعض اجزاء العرش ومنهم من قال امتلاء العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى
 أنه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش
 من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لا تصل اليه وقال محمد بن الهيثم بعدا
 لا يتناهى وانه مبين للعالم بينونة أزلية وفي التحيز والمهاداة وأثبت الفوقية والمباينة
 وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاريبون منهم قالوا نعني بكونه جسما أنه قائم بذاته
 وكذا هو حد الجسم عنده وبما على هذا أن من حكم على القائلين بأنفسهم بأنها ما

أن يكونا متجاورين أو متباعدين ففقدت بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباعد
وربما قالوا ولما كان الباري قائما بنفسه وجب أن يكون بجهة من العالم ثم أهل الجهات
وأشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى إذا رأى من تلك الجهة ثم
أهم اختلاف في النهاية فتم من أيديها من ست جهات ومنهم من أثبتها من جهة تحت
ومنهم من أنكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش
تحتة وهو فوق كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه وقال بعضهم معنى عظمتة أنه
يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقى أكثر أجزاء العرش
وهو العلي العظيم إلى هنا من الملل والنحل للشهرستاني وللكرامية مقالات أخرى
فاسدات تركها متحاشيا عن تكثير السواد بلا طائل (الفصل الحادي عشر)
في الصفات الجزئية وهي البدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم أبو الحسن
في أحد أقواله أن البدن عبارة عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الإيجاد على سبيل
الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة أخرى وراء الذات والعين عبارة عن صفة أخرى
سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش وواذنه
أبو اسحق الأسفرايني على ذلك إلا أن الأشعري زعم أنه لا طريق إلى إثبات هذه
الصفات إلا بالتلخيص والأسفرايني حاول إثبات هذه الصفة المسماة باليد بدل العقل
وزعم في قوله الثاني أن المارد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر
ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجهور المعتزلة وهو الصحيح لنا أن
الصفات التي تثبتونها لا تسمى بهذه الأسماء لا حقيقة ولا مجازا لأن من شرط كون
اللفظ حقيقة في شيء أو مجازا فيه استعمال أهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن
إن لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكره من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل
هذه اللفاظ حقيقة ولا مجازا فيها وإن أثبتنا أن تمسك بالعقل والنقل أما العقل وهو
أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء والأكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة
هي القدرة لأن تأثيرها عام فلا بد من صفة أخرى وأما النقل فهو قوله تعالى ما منعك
أن تعبد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا
الحكم حاصلة في غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وأنه غير جائز والجواب عن
القول أن الإيجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الإيجاد مع الأكرام وذلك
لا يستلزم صفة أخرى وعن الثاني أنه من الجائز أن تكون العلة هي الخلق بالقدرة
مع إرادة الأكرام وذلك غير موجود في حق غير آدم من نهاية القول للإمام الرازي
عليه الرحمة (الفصل الخامس عشر) في أنه تعالى هل هو وصوف بأدرك الشئ
والذوق واللمس أثبت القاضي والامام هذه الأدراك الثلاثة لله تعالى وزعموا
أن الله تعالى خمسة أدراكات وزعمت المعتزلة البصرية أن كون الله تعالى حيا يقتضي

ادرك هذه الامور بشرط حضورها الا بالانسان بنسبه لويه فانه نفي كونه تعالى
مدركا للامور الملمة واما الاستاذ أبو اسحق فانه نفي عن الله تعالى هذه الادراكات
والاقل مذهب القاضى من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) في انفس
وصف الله تعالى ذهب أبو الحسن الى أنه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى
سبحانه عن موسى قال رب السموات جوايا عن قوله وما رب العالمين ~~وصف~~ كونه ربا
اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم أن ذلك هو الاستغناء وكل ذلك
باطل بل الصحيح أنه تعالى مختلف لخلقته لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر)
في حصر الصفات أقوى ما قيل فيه أن الله كافئ بما عرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك
والاوقع التكليف بالجمال والطريق لنا ليس الا أنفعال الله تعالى وأفعاله لا تمتد الا على
هذا القدر من الصفات بدليل ان الوجود اذا ما وصفه به هذا القدر من الصفات
فانه يصح منه الالهية فثبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة أصلا
فوجب نفيها (الى هنا من نهاية القول من آخر النصف الاول) لا يخفى أن عدم
الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن من الاستعارات قول
أبي تمام

لا تسقى ماء الملام فائق * صب قد استعذبت ماء بكائي

اذ ليس يظهر للملام شبه بشي له مانع مستكره كالخغل أو الحوض الا حين ماؤه
حتى يشبه به ويضاف اليه الماء ورشح بالسقي قيل كانه توهم للملام بالاملاحة
تشبيهه بذى مانع مستكره شيأ رقيقا به قوام سر يانه في النفس وتأثيره فيها وأطلق
عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقي ومع هذا لا يخفى كونه سمعا مستهجنا
ويحكي أن بعض الظرفاء المعاصرين لا يقيم لاسمع قوله هذا جهوز اليه ~~كوزا~~
وقال ابعث لي في هذا قلبا من ماء الملام فقال أبو تمام ابعث لي ريشة من جناح
الذل حتى ابعث لك قلبا من ماء الملام فان صح هذا فقد أخطأ أبو تمام لان استعارة
الجناح للذل في غاية الحسن وأين هذا من ماء الملام (من أنوار الريح في أنواع البديع)
لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مشهرا في البديعيات الطبع والطبيعة والطباع
ككتاب السحبة جبل عليها الانسان والطباع ككتاب ماركب فينا من المعجم
والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزالنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة
عبارة عن القوة السارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي (من تعريشات
السيد) الطبع هو ما يكون مبدءا للحركة مطلقا سواء كان له شعور كحركة الحيوان
أو لا كحركة الفلك عند من لم يجعله شعرا وهو الصورة النوعية أو النفس والطبيعة
ما ~~يكون~~ مبدءا للحركة من غير شعور والنسبة بينهم ما بالعموم والخصوص
مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيره للبشر

على التفسير لا الاختيار وقد تعلق على الصورة النوعية للسلطان والطبع قوة
 لانفس في ادراك الدقائق والليقة قوة في الانسان بها يختار الفصح من طرف
 التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعه لذلك وذلك مثل اتفاق
 طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وبسبب المضاف اليه وغير ذلك
 من الاحكام المستنبطة من تراكيبيهم من كليات أبي البقاء الكفوي قال
 الزمخشري في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون
 الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الآية لا يقومون اذا بعثوا من قبورهم
 الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان أي المصروع ويتخبط الشيطان من زعماته
 العرب يزعمون أن الشيطان يتخبط الانسان فيصير والتخبط الضرب على غير استواء
 كتخبط العشواء قررده على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل مسوس وهذا أيضا
 من زعماتهم وأن الجن يمس فيقتلط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن
 ورأيتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم كالكفار
 المشاهدات انتهى (قال في سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى وإن أعيد بها
 بك وذريتها من الشيطان الرجيم الآية وما يروى من الحديث ما من مولود يولد
 الا والشيطان يمس حين يولد فيسهل صاخرًا من مس الشيطان اباء الاميرم وابنها
 قاله أعلم بعخته فان صح فنعناه أن كل مولود يطمع الشيطان في اغوائه الاميرم وابنها
 فانهم ما كانوا معصومين وكذلك كل من كان في صفتهما كقوله تعالى لا تخونهم اجمعين
 الاعباد لهم منهم المخلصين واستتم له صاخرًا من مسه فيحيل وتصور اطعمه فيه
 كانه يمس ويضرب بيده عليه ويقول هـ ذا من أغويه ونحوه من التخييل قول ابن
 الروي

لما تؤذن الديابة من صروفها * يكون بكاء الطفل ساعة يولد *

وأما حقيقة المس والخمس كما يتوهم أهل الخشوف كالواو لوسلط ابليس على الناس
 ينخسهم لامتلات الدنيا صراخا وعياطا مما يلبون به من نخسه انتهى (وقال في سورة
 الانعام) عند قوله تعالى كالذي استوته الشياطين في الارض حيران الآية كالذي
 ذهب به مرده الجن والغيلان في الارض المهمة حيران تأثرا لما لهن الجادة لا يدري
 كيف يصنع وهذا مبني على ما تزعمه العرب وتعتقد من أن الجن تستهوي الانسان
 والغيلان تستولي عليه كقوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس فشيء به
 الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمساوون يدعونه اليه فلا يلتفت
 اليهم انتهى تجاوزه الله عنه يأبى الناس كلوا عما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا
 خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله
 ما لا تعلمون حلالا مفعول كلوا أو حال من مما في الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فقد خلوا في حرام أو شبهة أو تحريم حلال أو تحليل حرام
ومن للتبعيض لأن كل ما في الأرض ليس بما كحل وقضى خطوات بضمين وخطوات
بضمه وسكون وخطوات بضمين وهمة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو
وخطوات بفتحين وخطوات بفتحة وسكون والخطوة المترمة من الخطو والخطوة ما بين
قدمي الخاطي وهما كالغرفة والغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ
على عقبه إذا اقتدى به واستن بسنته مبين ظاهر العداوة لا خفاء به إنما يأمركم ببيان
لوجوب الانتهاء عن اتباعه وظهور عداوته أي لا يأمركم بخير قط أعيا يأمركم بالسوء
بالقيح والنفثاء وما يتجاوز الحد في القبح من العظام وقيل السوء ما لا حسنة فيه
والنفثاء ما يجب الحد فيه وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال
وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف إلى الله مما لا يجوز زعمه من الكشف
(من الغرائب) حدث ابن عمر بينما نحن قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
على جبل من جبال تهامة إذ أقبل شيخ في يده عصا فسلم على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فرد عليه السلام فقال نعم الجن وعههم من أنت قال أنا هامة بن الميم بن
الاقيس بن ابليس قال وليس ينسك وبين ابليس الأجران قال نعم قال فكم أنى لك
من الدهر قال أفنيت الدنيا عمرها الا قلب لا قال زدني ذلك قال كنت وأنا غلام ابن
أعوام أفهم الكلام أمر بالآكام وأمر بافساد الطعام وقطعة الارحام فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ينس لعمر الله حمل الشيخ المتوهم أو الشاب المتأوم قال زدني
من التعدد قال انى تأتبه الى الله انى كنت مع قوم في مسجده ومع من آمن من قومه
فلم ازل أعاتبه على دعوته على قوم حتى بكى عليهم وأبكاني وقال لا جرم الى على ذلك
من النادمين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قلت يا فوج انى بمن شرت في دم السعيد
ها بيل بن آدم فهل يقبل من توبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وافعله فقبل الحسرة
والندامة انى قرأت فيما أنزل الله على أنه ليس من عبدة تاب الى الله بالغاذية ما باغ
الاتاب الله عليه فتم ونوضاً وامجد لله مجدتين قال فقامت من ساعتى على ما أمرت
فنادانى ارفع رأسك فقد أنزلت نوبتك من السماء فخرت لله ساجدا وكنت مع هود
في مسجده مع من آمن به من قومه فلم أزل أعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى
عليهم وأبكاني وكنت زوار البعقوب وكنت مع يوسف بالمكان المكين وكنت أنى
الباس في الاودية وأنا ألقاه الآن وانى لقيت موسى بن عمران وعلمنى من التوراة
وقال ان لقيت عيسى بن مريم فأقرئه منى السلام وانى لقيت عيسى بن مريم فأقرئه
من موسى السلام وان عيسى قال لى ان لقيت محمداً فأقرئه منى السلام فأرسل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عينيه فبكى ثم قال على عيسى السلام ما دامت الدنيا وعليك
يا هامة يا دائل الامانة فقال يا رسول الله افعل بى ما فعل موسى بن عمران فإنه

علمي من التوراة فعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وعم يتسألون
 وإذا الشمس كورت والموذنين وقل هو الله أحد وقال ارفع اليها جنتك باهامة
 فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولينه الينا (عق) من طريق اسحق بن بشر
 الكاهلي وجاء من حديث أنس من طريق أبي سلمة محمد بن عبد الله الانصاري
 بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس للحديث أصل (تعقب) بأن
 الكاهلي قد تابعه محمد بن أبي معشر رواه البيهقي في الدلائل وقال عقب أخرجه
 أبو معشر روى عنه الكبار إلا أن أهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من وجه آخر
 هذا أقوى منه وجاء أيضاً من حديث عمر أخرجه أبو نعيم من طريق عطاء الخراساني
 عن ابن عباس عن عمر وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر
 وأخرجه جعفر المستغفري في الصحابة عن سعيد بن المسدب وقال قال عمر ولحديث
 أنس طريق ثان ليس فيه أبسلة الانصاري أخرجه أبو نعيم في الدلائل وجاء عن
 عائشة مرفوعاً أن هامة بن الهيم بن الاقدس في الجنة أخرجه علي بن الأشعث أحد
 المتروكين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتزيه الشريعة المرفوعة عن
 الاخبار بالموضوعة لعلي بن محمد بن علي بن عواق الشافعي الكافي ذكره في كتاب
 القدمات في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكم ابن الجوزي بوضعه وتعقب فيه
 على ترتيب الكتاب المذکور كما اشترطه وصرح به في ديباجته حذره بمديته الرهائن
 أعمال الرقة (فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاساني في التأويلات عند
 تفسير سورة الفيل قصة أصحاب الفيل مشهورة وواقعهم كانت قرية من عهد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي إحدى آيات قدرة الله وأثر من آثار خلقه على من
 اجترأ عليه بهتلك حرمه والهام الطيور والوحوش أقرب من الهام الانسان لكون
 نفوسهم ساذجة وتأثير الاجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس يستنكر ومن
 اطلع على عالم القدرة وكشف له عجائب الحكمة عرف كمية أمثال هذه وقد وقع
 في زمانها مثلها من استيلاء الفار على مدينة ايورد وفساد ذرعهم ورجوعها
 في البرية الى شط جيعون وأخذ كل واحدة منها خشبة من الايكة التي على شط النهر
 وركبها عليها وعبورها بها من النهر فمضى لا تقبل التأويل كاحوال القيامة وأمثالها
 انتهى من الكتاب المذکور (صوفي) كونه مجموع فلكيات وعنصريات
 يكبدت كعقل اول روح اوست ونفس كلبه قلب او روحانيات كواكب سبعه
 وثواب وغير آن قواي او وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وشيخ درفص
 هودي كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ
 شهاب الدين درتلويحات كويد الحكما أخذوا العالم حيواناً واحداً سمو اجسامه
 جسم الكل له نفس واحدة فاطقة هي مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وسموا بمجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل وأكثروا من خص العالم
بالدعاء غير ملتفت إلى الكائن الفاسد ورجعوا بكل كل من الثلاثة الحرم الأعلى
ونفسه وعقله من شرح ديوان على ~~ك~~ ثم الله وجهه للقاضي مير حسين الميرادي
(في تحقيق معنى الهيمولي) اعلم أن النزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه
مفهوم الهيمولية ومسماها أي أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطران
في الجسم على أنواع الأجسام الموصولة من حيث هي أجسام ويقبل الهيئات
النطقية والحوائية والرمادية وغير ذلك وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهيمولي
أو السجدة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فإنه
إذا قيل ~~ب~~ كون الحيوان من العليين أو خلق الإنسان من نقطة أمه فلا يخلو
إما أن يكون العليين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نقطة وجسد انسان حتى يكون
في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نقطة وجسد انسان وهو محال وإما أن ~~ي~~ يكون
بطلت النطفة بأكملها حتى لم يبق منها شيء أصلا وكذا الطين ثم حصل انسان
أو حيوان فحينئذ ما صارت النطفة انساكا وما خلق الحيوان من العليين بل ذلك
شيء بطل بكميته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه وإما أن يكون الجوهر
الذي كانت فيه الهيئة الطينية أو النطقية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه
هيئة انسان أو هيئة حيوان والعسمان الاولان باطلان لأن كل من زرع بذرا
لينبث شيء منه أو تزوج ليكون له ولدي يحكم على الزرع بأنه مر بذرو وينتري بين ولده
وغيره بأنه من مائه وإن عاند معاندا لا يفت اليه ويكذبه بالحسد الصائب فظهر
أن الهيمولي من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه اختلاف واتخاذ الخلاف
في أن ذلك الأمر أجزاء لا تجزأ أصلا أو ما في حكمها مما يقسم في جهة أو جهتين
متناهية أو غير متناهية ~~ك~~ كما ذهب اليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة
لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذي مقرطيس أو نفس الجسم بما هو جسم
كما هو رأي جماعة من الاقدمين أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأي المتأخرين
من المشائين فمادة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الاول واحدة بالشخص
كثيرة بالانفصال والجسم كما لما قاموا للجمع على ابطال هذه الآراء انفقوا على أن
ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته
بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود في حالت الاتصال والانفصال وهو الهيمولي
عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لصدور الدين الشيرازي صاحب الاسفار
الاربعة والشواهد الربوبية (هو المبرز) قال في اخوان الصفا في الرسالة المسماة
بالموسيقية وهي الرسالة الرابعة من القسم الاول من الرياضيات (فصل) اعلم
أن النطفة اذا سلت في رحم من الآفات العارضة هنالك ومن تغير المزاج فساد

الاخلاط ومناحي أشكال القلائد عند مسقط النطفة وعند المبادى شهرها
 بشهر وقت غلبة البدن وكانت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح النية
 تام الصورة كان طول قامة ثمانية أشبار وبشبهه سواء من رأس ركبته الى أسفل
 قدميه شبران ومن رأس ركبته الى حنجرته شبران ومن رأس فؤاده الى مفرق
 رأسه شبران واذا فتح يديه ومدتهما عشرة ويبره كما يفتح الطائر جناحيه وجسد
 ما بين رقبته أصابع يده اليمنى الى رقبته أصابع يده اليسرى ثمانية أشبار
 النصف من ذلك عند ترقوته والرابع عند حنجرته واذا امتدده الى فوق رأسه ووضع
 رأس البرص على سترته وفتح الى رقبته أصابع يده ثم أدير الى رقبته أصابع
 رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة أشبار وزيادة ربع على طول قامة ويوجد
 طول وجهه من رأس ذقنه الى حنجرته الشعر فوق جبينه شبرا ونحنا ويوجد الطول
 ما بين أذنيه شبرا ورعا ويوجد طول أنفه ربع شبر وطول شق عينيه كل واحد شبر
 وطول جبينه ثلث طول وجهه وخمسة ويوجد شق فمه وشفته كل واحد منهما
 مساويا لطول أنفه وطول قدميه كل واحد شبرا ورعا ربع شبر وطول كفه من رأس
 الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول إبهامه وطول خصره
 متساويين ورأس البنصر زائد على رأس الخنصر عن شبر وكذلك زيادة الوسطى
 على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين ثدييه
 شبرا وبعد ما بين سترته الى عاتقه شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد
 بعد ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا احتبر طول أعضائه
 ومسايرته وعروق جسده والعصبات للمساكن انظامه وأوتار مفصله
 متناسبات بعضها لبعض طولا وعرضا ومقاييس ما ذكرنا من مناسبات مقادير
 أعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس يوجد نية أبدان سائر الحيوانات
 متناسبة أعضاء كل صورة في كل نوع منها مناسبة للجلاء بدنه أو بعضها البعض
 ومناسبة أتاها الكمىة أو بالكمية أو بهما جميعا لا يخل شيئا اذا سلمت من الآفات
 عند الابتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحي أشكال
 القلائد وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصنائع الخذاق مصنوعاتهم من الاشكال
 والصور والتماثيل متناسبات بعضها البعض في التركيب والتأليف والهندام
 كل ذلك اقتداء بصناعة البلدى وقسماها بحكمته جل شأنه كما قيل فى سد
 الفلسفة انما التشبيه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حذرته بمدينة رها
 (وما يجب حفظه) ليعلم أن الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة
 أقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كسميتهم صانعو العالم جوهرا مع
 تفسيرهم الجوهري بأنه الموجود لا فى موضوع القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم

القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين وليس من ضرورة
تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم إن خسوف القمر عبارة عن انحصار ضوء
القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس
والأرض كرة والسماء محيط بهم من الجوانب فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع
عنه نور الشمس وصكقوا لهم أن خسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر
بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة
وهذا المعنى أيضاً السناخوض في إبطاله إذ لا يمتدق به غرض ومن طعن أن المناظرة
في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فإن هذه الأمور تقوم
عليها أبراهيم هندسية حساسية لا يبقى معها ريبه فمن يطالع عليها ويحقق أدلتها
ويجترب بينها عن وقت الكونين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانحلاء إذا قيل له إن هذا
على خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يستريب في الشرع وضرب الشرع عن
ينصره لا بطريقته أكثر من يطن فيه بطريقته وهو كما قيل عدو عاقل خير من
صديق جاهل فإن قيل روى أنه عليه السلام قال في آخر الحديث ولكن الله إذا تجلّى
لشيء خضع له فبذلك إلى أن الخسوف خضوع بسبب التعبد له قلنا هذه الزيادة
لم يصح نقلها فيجب تكذيب نقلها وإنما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان
صحيحاً لكان تأويله أوهن من مكابرة في أمور قطعية فكيف من ظواهر أوثق
بالدلة القطعية لا تنتهي إلى هذا الحد وأعظم مما يفرح به الملاحدة أن يصرح
بأصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال
الشرع وهذا الآن البحث في العالم عن كونه حادثاً أو قديماً ثم إذا ثبت حدوثه فسواء
كان مرة أو بسبب طلوس أو كاتب السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه
أو أقل أو أكثر فالمتصور كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة
التهاوت لحجة الإسلام الغزالي رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن الموجود
الخارجي إما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتياج
إلى موضوع وهو المحل المقوم لماحل فيه فعرض والبحر والجران قبل
الإشارة الحسية فمأذى والانفجارد والمجرد تماماً مؤثر ومدبراً ولولا فلا قول العقول
الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق
تعالى بما برهن على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى والثاني أما مدبر للأجرام
العلوية وهي النفوس التسعة للفلكية أو مدبر للأجرام السفلية فأملاً أنواعها وهي
المثل الاقلاطونية أو لاشخاصها فأملاً بالتقية بالقوى الطبيعية من الجاذبية
والمسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقية للشخص ومن المولدة
والمصورة المبعيتين لاوع وهي النفس النباتية الموجودة في النباتات والحيوان

يؤدى الى الاذئاب والقرون والطريق الناشئة من الدخان المركب من القرباب والنار
 الرافعة له الى الحق وما شبه ذلك وأما العرض فهو اما ان يقتضى القسمة لذاته وهى
 السكم او يقتضى الملاءمة لذاته وهو النقطة الواحدة او يقتضى النسبة لذاته وهى
 الاعراض النسبية او لا يقتضى شيئا من ذلك وهو السكيف والسكم اما ان يكون
 بين اجزائه المفروضة حدة مشتركة وهو المتصل أولا وهو المنفصل الذى هو العدد
 والمتصل اما تاما أو سيبال الشان الزمان الذى هو مقدار حركة القلب الاعظم
 والاولى لخط ان انقسم في جهة نقط وسط ان انقسم في جهتين فقط وجسم تعليمي
 ان انقسم في الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع الاول الكيفيات المحسوسة
 وهى مدرجات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات
 والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
 والثقل والخفة وما شاكلها وهى ان كانت راسخة سميت انفعاليات والاحسيت
 انفعالات والثانى الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والارادة والادراك
 وسائر الامور القلبية وهى ان كانت راسخة سميت ملذكة وان كانت سريعة الزوال
 سميت حالا والثالث التيقن وهو الاستعداد الشديدي المسبب بالامكان الاستعدادى
 وذلك اما لقبول المسالمة ولا لقبول غيره ويسمى القوة كالحصانة او لقبول غير
 الملائمة ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل
 فكالاتحاد والاستقامة او بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد واما الاعراض
 النسبية فسبعة الاول الاضافة وهى النسبة بين امرين يعقل كل بالنقاس الى
 الآخر كما بين الاب والابن والعالي والسافل والثانى الاين وهى نسبة المتكسر
 الى المكان والثالث متى وهى نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن والرابع
 الوضع وهى نسبة بعض اجزاء الشئ الى البعض او الى الخارج كالجو والقيام
 وانخفاض الملك وهى الهيئة الحاصلة للشئ من المحيط به المتقبل معه كما عند
 التعم والتقصم والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر
 والسابع ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالاقتطاع والانكسار من مقدمة
 رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي المصري اتى ألفها فى الحدوث والقدم والقضاء
 والقدرة وما يتعلق بالتكليف وافعال العباد (القسم الثالث) فى المركبات التى
 لا مزاج لها وهى ثلاثة أنواع لان حدوثه اما فوق الارض أمفى فى الهواء واما على
 وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البضار ومنه
 ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تتحلل من الرطب اجزاء هوائية
 ومائية هى البضار ومن اليابس اجزاء أرضية تتحللها اجزاء نارية وقلما يتخلو عن
 هوائية وهى الدخان فالبحار اتماعا قد يطفئ تحليل الحرارة اجزاء المائية

فيسير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فتسكثف فيجتمع سحباً ويتقاطر مطراً
 ان لم يكن البرد شديداً وان اصابه برد شديد فتمد السحاب قبل تشككه بشكل
 القطرات نزل ثلجاً وبعد تشككه بذلك نزل برداً صغيراً مستديراً ان كان من سحب
 بعد الذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والافسكير اعبر مستديراً في الغالب والهاء
 يكون السبر في الهواء الربيعي او الخريفي لفتره التحلل في الصيف والجود في الشتاء
 وقد لا يبلغ الجدار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثرت حباته وان قل وتكاثفت
 ببرد الليل فان انجمت نزل صقيعاً والافطال فتسبب الصقيع الى البطل نسبة الثلج الى
 المطر وقد يكون السحاب المخاطر من بخار كثيف يسكثف بالبرد من غير ان تصعد
 الى الزمهريرية لما منع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد والضاغطة
 اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبوطه
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعاً معاً الى الهواء البارد وانفقد
 البخار سحباً واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود ونزل برد
 قصد النزول فكيف كان قائمه يترك السحاب غزيراً عتيقاً فيحدث من تخرقه ومصاصته
 صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق وكثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان
 الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الى سراج
 مشتعل فيسري فيه الاشتعال فبى كلكه كوكبا تقضي وهو الشهابية وقد يكون
 الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاشتراق فيبقى على صورة ذواية أو ذنب
 أو حية أو حيوان له قرون وربما يقف كوكب ويدور مع النار اذ اراق الفلك
 اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظه الدخان واذا لم
 ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الى الارض يرى تيناً ينزل من السماء
 الى الارض وهو الحريق وقد تسكثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها
 بالطبقة الزمهريرية فتشتعل وترجع بطبعتها فيتموج الهواء فتصعد الريح الباردة
 وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
 فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انهما تصادم
 الفلك أى تقاربه بحيث يصل اليها أثر حركته والا فلا تصور ان يقطع الدخان مع
 حاقبه من الأجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احتوائها على البخار حتى تصادم
 الفلك حقيقة وقد يكون توجع الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره
 وهكذا الى أن يفتقر بالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باى سبب تقع وأما الزوابع
 والاعصار أعنى الريح المتديرة الصاعدة أو الهابطة فيسبب الصاعدة تلاقى الريحين
 من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة أن تنفصل ريح من محابة تنقص من النزول
 فتم ارضها في الطريق محابة صاعدة فتدفعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع

جرم من الرياح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستديره تنضغط الاجزاء الى وضعية
 بينها فتبسط ملتوية والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القاطعة للأشجار والخضرة
 السفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من التصووص القاطعة في ذلك
 يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار ونجاية ما ذكره لو ثبت بآيات
 للأسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غير وطب الخ يشير الى سبب الماهية وقوس
 قزح أما الماهية فسيمها حاطة أجزء رشيّة صقيلة كأنهم امرأيات مترصة بفهم رقيق لطيف
 لا يستمر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء إنما
 يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من تلك الأجزاء الرشيّة شبحه
 لا انعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على مقبل انعكس الى الجسم
 الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضي منه اذا لم تكن جهته نحو القبلية المضي
 فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرأة صغيرة لا تؤدى شكل المرقى بل ضوءه ولونه
 ان كان ملونا فبؤدى كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر في دائرة مضيئة لتكون
 الهيئة الحاصلة بين تلك الأجزاء وبين المرقى واحدة والما لا يرى السحاب الذي يقابل
 القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوى كأجزاء السحاب
 المتفرقة في البصر أما أكثر ما تحدث الماهية فيستدل بتفرقها من جميع الجهات
 على الصحو ومن جهة على ربح تأتي من تلك الجهة ويبطلانها بنش السحاب على
 المطر لتكثر الأجزاء المائية وقد تضايف الماهية بان توجد سماتان بالصفة
 المذكورة احدها تحت الأخرى ولا محالة تكون الثمانية أعظم لكونها أقرب
 وذكر بعضهم أنه رأى سبع حالات مهابا ماهية الشمس وتسمى بالطفرة وفنادة
 جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحاب الرقيقة وأما قوس قزح فسيبها أنه اذا كان
 في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف
 مثل جبل أو سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي وراءه ملون ليعكس
 منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الأجزاء المائية
 انعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها
 لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها او كان مسددا على شكل قوس لان الشمس
 وجعلت بمرکز دائرة كان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك
 الأجزاء ولون الدائرة السكات تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر
 كان القوس أصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء وأما اختلاف
 ألوانها فبقل لان الناحية العليا تكون أقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى
 فيرى حمرة ناصعة والسفلى أبعد منها وأقل اشراقا ترى حمرة في سواد وهو الأرجواني
 ويتولد بينهما كراتي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورديان ذلك يقتضي

أن يتدرج من نصوص الحجر الى الارجوانية من غير انصال الالوان بعضها عن بعض على أن تولد الكرائي انما هو من الاصفر والاسود فليس لمع الحجر والارجواني كثير من مناسبة واعترف ابن سينا بهذا الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد شاهدت في سنة ثلاث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوسا على ألوان قوس قزح الانما كانت أصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن ألوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف وكان ذلك في ليلة رشيبة الحرق رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (النوع الثاني) ما يحدث على الارض مثل الاجار والجبال والسبب الاكثر لتجبر الارض حمل الحرارة في الطين المزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيباسبه وقد ينقع الماء السعال بحرا ما القوة معدنية بحجرة أو لا رضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا رجا ما دفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يجعل الزلزلة العظيمة طاقتة من الارض فلا من التلال ثم تجبر أو بان يكون الطين المتجبر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتجبر أجزاؤه الرخوة بالماء والرياح وتغور تلك الحفرة بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة أو بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل أو يحصل من تراكم عمارات تجبر وقد يرى بعض الجبال منضوذة مساقا فاسفا كأنها سافات الجسد ارضية أن يكون حدوث مادة القوفا على بعد تجبر التفتالي وقد سأل على كل ساف من مختلف جوهره ما صار حاله بين وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الانحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية فيشبه أن هذه المعمرات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر ففضل الطين المزج الكثير وتجبره بعد الاكتشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفرة ما بينها باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ البحيرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان البحيرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (النوع الثالث) ما يحدث في الارض قديع من الحزم من الارض حركه بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا اولد تحت الارض بخارا ودخان أو ريح أو ما يناسب ذلك وكان وجه الارض منكثا فعديم المسام أو ضيقها جدا أو حاول ذلك الخروج ولم يتمكن الكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشبهها لقوة وقد يتفصل منه نار محرقة وأصوات هائلة لشدة المحاكاة والمصاكة وقد يسمع منه دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج البخار عنها ولما تكون في الصيف لقله سكان وجه الارض والبلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالض البخار فقلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكاشنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الجاق للرياح

في تجاوزها الأرض بالتصنيف بفتة ولا شك أن البرد الذي يعرض بفتة يفعل ما لا
يفعله العارض بالتدريج والابخرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت كثيرة ربما
انقلبت مياهها تنشق منها الأرض فان كان لها عدد حدث منها العيون البخارية وتجزى
على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه الشجذب الى مواضعها واهوا
أو بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع
يحدث دفعة أو على التدريج وان لم يكن تلك الابخرة مدد حدثت العيون الرائدة
وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الأرض فاذا انزل عن وجهها تغسل التراب
وصادقت منفذاً وانفعت اليه حدثت منها القنوات البخارية والابار بحسب مصادفة
المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لاننا
نجد هاتر يزيد برزادتها وتنقص بفتة صلتها ثم ما ذكر في الآثار العلوية أى التي فوق
الأرض والسفلية أى التي على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة المتكلمين
القائمين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها
ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد أمثالها كما يرى في الحمامات من تصاعد الابخرة
وانعقادها وتفاطرها وفي السبر الشديدة من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج
وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانعكاس المختلفة
الى غير ذلك فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد ذلك الاثار
الى ما ذكره من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين
الحديثي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض
واعترفوا أيضا بانه لا يتنوع استنادها الى اسباب اخر بل هو أن يكون للواحد
بالنوع على متعددة وأن يكون صدوره عن البعض أقلها وعن البعض أكثرها وبأن
في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام
قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقطع
الاشجار العظام ويحتطف المراكب من البصاروان من الصواعق ما يقع على الجبل
فندكها وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينسف في المتخلخل
فلا يحرقه ويذيب ما يصادف من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب
في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق
الترس وان من السكواكب ذوات الاذنان ما تبقى عدة شهور وتكون
لها حركات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكفي فيها ما ذكر
من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحية (الى هنا)
من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمه الله درجة واسعة (اعلم) أن كرة
الهواء بسبب أن ما قرب منها الى كرة الأرض والماء محتط بالاجزاء الارضية والمائية

التي ترتفع عنهما اليه دائما وان ما بعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين
أحاطت احدهما بالآخرى الاولى المحيطة هوا شفاف صاف عن شوب الكثافة التي
تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والناشئة من الحماطة حصلت لها بالاختلاط
المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار
اختلاطها بالاجزء ككرة البحار وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة التسييم
والحماطة فتقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية أن تكون باردة
الآن انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ما قرب من كرة الارض
الى حد معين من قمتها وما فوق ذلك الحد ياتي على برودة تقتضيها تلك الاجزاء الباردة
فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير من شرح هداية الحكمة لمواجهه
زاده رحمه الله (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث الاجزء والادخنة) تسمية
تلك الكائنات بكائنات الجو ما لان كثرة هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه
انما تحدث بتأثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المصوح عنها في هذا
الفصل كاهما متكوّنة من بخار أو دخان كان الاخرى أن تشتغل أولا ببيان ماهيتهما
فنقول أشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا أثرت في مياه صادفتها في بعض
المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها اجزاء هوائية تصاعدت بحسب
اقتضاء محتوياتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضعي
عن تلك المختلطات فهذه التصاعيدات من الاجزاء الهوائية المتكوّنة من الماء
المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت تلك المسخنات على بعض
المواضع الغائرة وحدثت بشدة التسخين هناك اجزاء نارية قصاص في تلك الاجزاء
النارية اجساما قابله للاحتراق تشبثت بها واخذت منها بالاحتراق اجزاء هوائية
متصاعدة مختلطة بالاجزاء ارضية لطيفة هوائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه
الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من
الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في أن الامطار الصيفية حباتها كبار في الاكثر
والامطار الشتوية حباتها صغار في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة
مع حرارة الهواء فيها قلت الاجزء الصيفية في الاكثر لا تخلو عن الادخنة التي
هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفي الشتاء يكون
الهواء مسكنا فلا تتصل القطرات وأما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلا تدفع الاجزء
رافضها طها بسبب الجبال المانعة من الريح والله أعلم بحقائق الامور من الشرح
المذكور

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطلب في اعادة الكلام في تقرير
الوجوه الدالة على أن الله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول

الفصل الاول فيما يجري محرمي الخدمة اعلم اننا قد ذكرنا وجوها كثيرة في اثبات
 كونه تعالى قادرا ونزيهاً أن تذكرهنا وجوها أخرى فنقول الكلام في هذا
 الباب مرتب على قسمين أحدهما في الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة
 الدالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون فاعلا محتسار الاعلة موجبة والثاني الدلائل
 المذكورة في هذا الباب في القرآن المجيد فاذا انتمت الدلائل العقلية المذكورة
 في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة أما القسم الاول
 وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم أن قبل الخوض في شرح تلك
 الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهي أن هذه الاجسام المخصوصة متناهية
 وكل متناه فهو مشكل ينتج أن هذه الاجسام المخصوصة مشكلة وهذه الاشكال
 قيمان أحدهما الاشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج
 حصوله الى فعل فاعل حكيم والثاني الاشكال التي يشهد بريح العقل بانها
 لم تحصل الا بتصد فاعل حكيم أما القسم الاول فنل الجبر المنكسر والكوز المنكسر
 فانه لا بد وأن يكون لتلك القطعة من الجبر والخزف شكل مخصوص معين الآن
 صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف
 حصوله على فعل فاعل محتسار وأما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على
 وفق المصالح والمنافع ولتذكر منها مثلا واحدا وهو اننا لما نظرنا الى الابريق رأينا
 فيه ثلاثة أشياء أحدها الرأس الواسع وثانيها البيلة الضيقة وثالثها العروة فلما تأملنا
 في هذه الأحوال الثلاثة وجدناها موافقة للمصلحة الخلق فانه لا بد من توسيع رأس
 الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بيلته حتى يخرج الماء منها
 بقدر الحاجة ولا بد من العروة حتى يقدر الانسان على أن يأخذ بيده فلما وجدنا
 هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل أحد بان فاعل هذا
 الابريق لا بد وأن يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قلنا
 قال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد فاعل حكيم ولا فعل فاعل بل اتفق
 تكونه بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد فاعل
 حكيم ولا جعل جامع لشهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت
 هذه المقدمة فنقول اننا لما شاهدنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمصلحة
 موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاملية والفطرة العرفية بانها لا بد لها من فاعل
 حكيم ومقدر عليم فاذا تأملنا في السموات والكواكب وفي أحوال العناصر الاربعة
 وفي أحوال الامار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من
 الحكيم القاهرة والدلائل الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الاسباب في وصفها
 لاجرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى

ودق ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة (الفصل الثاني
 في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تنظيق الشمس ظاهرة من وجوه
 الاول انه سبحانه قد تدرج حركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تدويرها
 ان يكون مجموعها مع حركات مركزها على محيطات حواملها مساوياً بالحركة الشمس
 الوسطى فلا يجرم صارت هذه الكواكب في ذرى تدويرها مقارنة للشمس
 وفي حضن تدويرها مقابلة لها وأما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما
 مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا يجرم قد استوفت الحكمة الباطنة أقسام الحركة
 في مركز التدوير التي عليها مدار الادوار فأتت حركة مركز تدوير السفليين مساوية
 لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مركز تدوير الثلاثة العلوية أنقص من حركة الشمس
 وحركة مركز تدوير القمر وأسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس
 بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يبتعد عن كون
 حولها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق
 الشمس في ذلك كالملاك في العالم فالتكواكب لها كالجند لملك والافلاك كالقائم
 والبروج كالبلدان والدرجات كالحلقات والدقائق كالازقة ولما كان الامر كذلك
 لا يجرم صار موضعه في الفلك المتوسط كما أن دار الملك يجب أن تكون في وسط المملكة
 ويانه أن جلة العالم احدى عشرة مرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المربع
 والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس أخرى تحت فلك الشمس وهي
 فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي
 الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لا يجرم جعل مكانها في وسط
 كرات العالم الوجه الثاني أن القمر يزداد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس
 وبعده عنها وكثير من الناس يزعم أن أنوار سائر الكواكب مقتبسة أيضاً من الشمس
 ولولا أن يجرم القمر لا يزداد نوره نوراً ذاتياً بل عرضياً مستفاداً من الشمس والامعاء عرض
 له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب
 ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولولم يعرف الموضع الحقيقي
 للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب مكان حصول الخسوف
 للقمر كالمفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث
 أن الشمس اذا ظهرت اخفت بكل شعاعها سائر الكواكب الا انها وان خفيت
 الا أن قوتها باقية ولذلك فانه يمسكون يوم من الصيف أحر من يوم آخر وما ذاك
 الا بسبب أن الشمس اذا توارت في غيرها كوكبا حاراً فانه يزداد حر الهواء وبالضد
 منه في جانب البرد الوجه الرابع أن نرى جميع الحيوانات في الليل كالميت فاذا طلع
 نور الشمس ظهر في أجساد الحيوانات نور الحياة فيجرب هذا مجرى ما اذا قيل

ان طلوع نور الشمس تفتح في ابدان الحيوانات فوق الحياة وكلما كان طالع ذلك
النور اتم كان طوله ورفعة الحياة في الابدان اكبر وانتم ثم كلما طلع قرص الشمس
رايت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويتبدون الحركة ومادامت
الشمس صاعدة الى وسط سماهم كانت حرارتهم في الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس
من وسط السماء فكأنهم اخذت في الضعف لاجرم اخذت سرعات أهل تلك المساكن
وقواهم في الضعف فلا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر
الظلام في العالم استولى الخوف والفرع والقصور والنقصان على الخلق ورجعت
الحيوانات الى بيوتهم ما خرجت فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت
كالهيئة الممدومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة أخرى
وهذا يدل على أنه تعالى دبر احوال السرا الاعظم بحيث صار كالسلطان امام
الاجسام في السموات وفي العناصر الوجهة الخاس من منافع الشمس أنهم متحركة
فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع ولاشتدت
البرد في سائر المواضع لكانت تلك في أول النهار من المشرق فيقع نورها على
ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لاتزال تدور فتنشئ جهة بعد جهة حتى تقف
الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية فحينئذ لا يبقى موضع مكشوف
في الشرق والغرب الا يأخذ حفظا من شعاع الشمس وأما بسبب الجنوب والشمال
فجعلت حركتهما ثلثة عن منطقة القلب الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل
لكان تأثيرها مخصوصا بحد واحد وكانت سائر المدارات تتخلو عن المنافع الحاصلة
منها وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة ابدأ فان كانت حارة أفتت
الرطوبات وأحالتها كلها الى الترابية ولم تتكون المولدات فيكون الموضع
المحاذي لمر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد
والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم فيه نيواة
وجفاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع وآخر
خريف لا يتم فيه النضج وأيضا لو لم يكن عودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك
بطيئة لكان هذا اللبيل قليل النفع وكان التأثير شديد الا فرط فكان تعرض قريبا
بما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها أسرع من هذه لما كانت المنافع وماقت فاما اذا كان
هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينقل عنها الى جهة أخرى بمقدار
الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره وكنت منفعة الوجه
السادس من منافع وجود الشمس أنه تعالى حركه بحيث يحصل لها في الحركة أوج
وحضيض فتعده حصولها في الاوج تبعده عن الارض وعند حصولها في الحضيض
تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم السخونة في المواضع التي

بما ذبحهم مدار الحضيض والسخونة جاذبة للارطوبات لا يجرم يجذب البخار الى الجانب
الذي يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب
الذي يجاذبه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصاراً حد جوارب الارض صالحا لمساكن
الحوانات البرية لاسيما الانسان الذي هو اشرف الحيوانات الموجود في عالم الكون
والفساد الوجه السابع من منافع الشمس أن كل موضع تكون الشمس بعيدة
جدا عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه
لا يكون هناك حيوان ولا نبات ينبت ويكون هناك حشرة أشهرهم ساروسة أخرى
ليلا ويكون هناك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمق فانه أقرب الى
مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف
وتشتد ظلمته حتى أنه لا يمكن ركوبه اشتد البرد وظلمته ويستدل عليه أيضا
بالبحر الشامي فانه اذا صارت الشمس في أوائل العقرب الى أن تصير الى أوائل
الحوت ففي هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه الوجه الثامن الاستقراء يدل
على أن السبب الظاهر في اختلاف الناس في أجسامهم وألوانهم وأخلاقهم
وطبائعهم وسيرهم أحوال الشمس في الحركة وذلك لأن الناس على ثلاثة أقسام
أحدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من المواضع التي يحاذيها
رأس السرطان وهم يسعون بالاسم العام السودان والسبب فيه أن الشمس تمر على
سمت رؤسهم في السنة اما مرة أو مرتين فتعمرهم وتسود أبدانهم وشعورهم والذين
مساكنتهم أقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبشة فإن الشمس لقوة تأثيرها
في مساكنتهم تعمر شعورهم وتودها وتجعلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم
قهلة وتجنهم عظيمة وأخلاقهم وحشية وأما الذين مساكنتهم أقرب الى محاذة
جمر رأس السرطان فالسوداء فيهم أقل وطبائعهم أعدل وأخلاقهم أنس وأجسامهم
أنظف وهم أهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب وأما القسم الثاني
من أهل الارض فهم الذين مساكنتهم على جمر رأس السرطان الى محاذة نبات
نفس الكبرى فهم يسعون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل أن الشمس لاتسامت
رؤسهم ولا تعمرهم أيضا عنهم بعدا كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحرق والبرد فلا يجرم
صارت ألوانهم متوسطة ومقادير أجسامهم معتدلة وأخلاقهم حسنة كاهل الصين
والترك وخراسان والعراق والشام ثم هؤلاء من كان منهم أمل الى ناحية الجنوب
كان أتم في الذكاء والفهم اقربهم من منطقة البروج وجمر الكواكب المتخيرة وتكون
حركتهم البقية بجركات الكواكب في السرعة والخفة ومن كان منهم ميل الى ناحية
المشرق فهم أقوى نفسا واشد تذكر الا ان المشرق بين الفلك لان الكواكب
منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمن أقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو ألبين

نفسا واشتد تأنيسا وأكثر كتماننا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر
ومن شأن القمر غلظه وبعده الكثبان وأما القسم الثالث من أهل الارض فهم
الذين مساكنهم محاذية لنبات نعش وهم السقالية والروس فانهم ~~أكثر~~ أكثر بعدهم
عن عمار البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم أبرد والحر والرياحات الغضائية أكثر لانه
ليس هنالك من الحر ما ينشعها وينضجها فلذلك صارت ألوانهم بيضا وشعرهم
سبعة شقرة وأبدانهم عظيمة رخصة وطبايعهم مائلة الى البرد وأخلاقهم وحشية
واعلم أن كل واحد من هذين الطرفين وهذه الاقليم الاثني والسبع يقبل فيسه
العمارة وتتقطع بعض العمارات من بعض لغلبة الكيفيتين الفاضلتين ثم لا تزال
العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد قبل الخراب فيها
وأما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقبل الخراب فيه وذلك لاجل فضل
الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على أن أحوال هذا
العالم مربوطة بأحوال الشمس فان قيل زعمتم أن الاقليم الرابع أفضل الاقاليم
وعليه سؤالات الاول أن الادوية الناقصة لا يتولد شيء منها في الاقليم الرابع
وانما يتولد في سائر الاقاليم والثاني أنه لم يخرج من هذا الاقليم أحد من الانبياء
والجواب عن الاول أن الدواء انما يكون دواء اذا كانت إحدى الكيفيات غالبة
وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد في الاقاليم الثلاثة عن الاعتدال
أما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لا يجرم لا يتولد فيه الا اجسام الغذائية المعتدلة
وأما الاجسام الدوائية فانها لا بد وأن تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب
لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني أن عقول أهل الاقليم الرابع
كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا يجرم لم يخرج منهم
الانبياء وأما سائر الاقاليم فالتقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل
عظيم الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا منتبها الى حد الاعتدال الجواز الوجه التاسع
من أحوال الشمس أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين أحدهما موضع
ضعفها وغاية قربها من الارض فهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي محترقة
نارية لا يتكاثرون فيها حيوان أما المواضع المقاربة لثلاث المواضع فسكانها كلها سود
اللون لا حترق مواضعهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس وأما المواضع
المسامية لا وجهها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في الجسطى
أن التفاوت الحاصل بسبب قربها بعدد ما من الارض قليل فبسبب حصول ذلك
القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فعلمنا بهذا الطريق أن الشمس لو حصلت
في تلك النوايت لفسدت الطبائع من شدة البرد ولو أنها انحدرت الى ذلك القمر
لا حترق هذا العالم بالسكاية فلهذا السبب قد راح الحكيم الرحيم الناظر بعباده أن جعل

الشمس وسط الكواكب البسة لتسكون بحر كنه الطليعية المعتدلة وقرينها المعتدل
تبقى الطبايع والمطبوعات في هذا العالم على حد الاعتدال وأما أهل الاقليم الاول
فلاجل قربهم من الموضع المساءت لمضيض الشمس كانت مضمونة هوائهم شديدة
فلاجرمهم أكثر سودا الان تأثير الشمس فيهم عظيم وأما أهل الاقليم الثاني فهم
سمراللون وأما أهل الاقليم الثالث والرابع فهم أعدل من اجابيب اعتدال
الهواء وايضا فقاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها في ابعاد بعدة عن الارض
فلاجرم صار أهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصوابية
وأما أهل الاقليم الخامس فان مضمونة الهواء هنالكا أقل من الاعتدال بقدر ايسر
فلاجرم صار في حين البرد والتلويح وصارت طبائع أهلها أقل نقضا من طبائع أهل الاقليم
الرابع الا أن بعدهم عن الاعتدال قليل وأما أهل الاقليم السادس والسابع فانهم بخون
نيون ولغلبة البرد والرطوبة عليهم أشد تيبض الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت
وجوههم واستدارت فقد تين أن اختلاف طبائع الناس في صورهم وأشكالهم
والوانهم بسبب اختلاف أحوال الشمس في القرب والبعد وأما اختلاف الناس
في الاخلاق والطبايع فهو تابع لاختلاف أمزجتهم فان الوهم المؤثر الذي للهند
لايكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشجاعة في التلوسوء الاخلاق في الممارية لا يوجد
منه له مشاركة الوجه العاشر من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة
بسبب اتقائها في ارباع الفلك ولاشك أن السبب في تولد النباتات ونضجها وكما
حاله ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لمحدث الفصول الاربعة
هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات
هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم الوجه الحادي عشر
في تأثير الشمس في النبات وهو من وجوه أحد هاتين الشمس اذا تباعدت عن سميت
الرأس اشدة البرد في الهواء واستولى البرد على ظاهرا الارض فيقوى الحرقى باطن
الارض وتولد فيه الايجرة اللطيفة الموافقة لتسكون المعادن وانفلاق الحب في بطن
الارض فاذا ماتت الشمس الى سمت الرأس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك
السطحيا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المتسخن بسبب قوة الشمس
يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال في الزروع والثمار وثانيها أن تأثير الشمس في النبات
بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه أن الريحان الذي يقال له
النيلوفر والاذريون وورق النروع وغيرها فانهم تنمو وتزداد عند أخذ الشمس
في الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها أن الزروع والنبات
لاتنمو ولا تنشا الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها
أن وجود بعض أنواع النبات في بعض البلاد في الحر والبرد الذي لا سبب له

الاسرحة الشرا الاعظم فان التغير لا تنبت في البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج
 واليون والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول تنبت الافاويه الهندية
 التي لا تنبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي ورأى خط الاستواء تنبت أنجبار
 وفواكه وحشائش لا يعرف شي منها في البلاد الشمالية وأما الحيوانات فيختلف
 الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان القمل والعلقم والبير توجد
 في أرض الهند ولا توجد في سائر الاقاليم التي تكون دونها في البرودة كذلك غزال
 المسك والكر كدن ربا الا يوجدان الا في بلاد الترك وما يقرب منها وقد يوجد بعضها
 في البلاد التي هي أشد حرارة من بلاد الهند فان القيلة توجد في سائر البلدان حتى
 في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان أعظم جسمها وأطول أعمارها وأما ذئب قناد
 الاجساد السبعة والابجار والمعادن فعموم أن السبب فيها بخارات تتولد في باطن
 الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختفت تلك البخارات في قيعور الجبال وأثرت
 الشمس في فجها ساقطت المعادن وأما الامطار وسائر الاثمار العسوية فلا شك
 في أن تكونها من الابخرة والادخنة ولا شك أن تولدها بقوة الشمس فلهذا مكثف
 بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث في منافع القمر) اعلم أن القمر لانه
 الى الشمس في كبر الجسم وقوة التأثير البتة الآن له ايضا قوة عظيمة في التأثير في هذا
 العالم قال أهل التحقيق تأثير الشمس في الحر والبرد أظهر وتأثير القمر في الرطوبة
 والجفاف أقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة تعني به أنهما عند اقتراب
 تفقد الحرارة وعند البعد تفقد البرودة وكذلك حال القمر في الرطوبة والجفاف
 والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاقول ان أصحاب التجارب قالوا ان من البصار
 ما ياخذ في الازدياد من حين ما يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انهما تأخذ
 في الانقصاص بعد الامتلاء ولا يزال يستقر ذلك الانقصاص بحسب نقصان نور
 القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم ياخذ في الازدياد مرة أخرى
 كما في الدور الاول ومن البصار ما يحصل فيه الجزر والمدة في كل يوم ولبلة مع طلوع
 القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك أيضا في بحر الصين
 وكفيت به أنه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحار ابتداء البحر بالمدة فلا يزال كذلك
 الى أن يصير القمر الى وسط السماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انقسط
 القمر من وسط السماء ذلك الموضع جرت المياه ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى
 أن يبلغ القمر مغربا فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك
 الموضع ابتداء المد هنالك في المرة الثانية ولا يزال زائدا الى أن يصل القمر الى وتد
 الارض حينئذ ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم يتبدى الجزر ثانية ويرجع الماء
 الى البحر حتى يبلغ القمر اق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المدة كدورة مرة أخرى

لأن الأرض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع على كلهما في مقدار اليوم والليله فكما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر أقفا موضع آخر من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسطا مما لموضع آخر ومقربا لموضع آخر وفيما بين كل وتدن هذه الاوتاد تحصل أحوال أخرى فلا جرم يحصل لأجل هذه الاسباب أحوال مختلفة مضطربة في البحر واعلم أن سكان البحر كلارا وفي البحر اتفعا خاويهميان رياح عاصفة وأمواج شديدة حملوا أنه ابتداء المذو اذا ذهب الاتفاخ وقلت الامواج والرياح علوا أنه وقت الجزر وأما مصاب الشطوط والواحد فانهم يجدون عندهم في وقت المذو للماء حركة من أسفل إلى أعلاه فاذا رجح الماء ونزل فهاك وقت الجزر (الوجه الثاني) من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء القمر تكون أقوى وأسخن وبعد الامتلاء تكون أضعف وأبرد والاختلاف الذي في بدن الانسان مادام القمر زائدا في ضوءه فانها تكون أزيد ويكون ظاهر البدن أكثر طوية وحسنا فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاختلاف في غور البدن والعروق وازدادت ظاهر البدن يبسا (الوجه الثالث) اختلاف أحوال البحرانات وتفاوت أيامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع) شعر الحيوان فانه مادام القمر زائدا في ضوءه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا أخذ ضوء القمر في الانقصاص ابطن نباته ولم يغلظ وأيضاً ألبان الحيوانات تكثر في أول الشهر إلى نصفه مادام القمر زائدا في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك أيضاً دمعته الحيوانات تكون زائدة في أول الشهر عما في آخره وكذا القول في بياض البيض ثم قالوا بل هذه الاحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق الأرض في الربع الشرقي فانه تكثر ألبان الضروع وتزداد أدمة الحيوانات فاذا زال القمر وقاب عنهم نقصت نقصاناً ظاهراً وهذه الاعتبارات تظهر عند الاستقراء ظهوراً بيئياً وما يقوى ذلك أن الانسان اذا نام أو قعد في ضوء القمر حدث في بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر تغير طعمها وروائحها (الوجه الخامس) أنه توجد السمكة في البحار والاسماك والمياه الجارية اذا كلن من أول الشهر إلى الامتلاء فانها تخرج من قعر الالاجام والبحار ويكون منها أزيد وأما من بعد الامتلاء إلى الاجتماع فانها تدخل في القعر ويقتص منها وأما في اليوم يليه فمادام القمر مقبلاً من المشرق إلى وسط السماء فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر وعادت في بحرهما ولا تكون في غاية السمن وكذلك أيضاً خشاشات الأرض يكون خروجها من بحرهما في النصف الأول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس) أن الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائد النور مقبل إلى وسط السماء قويت

وكثرت ونشأت وسحات وأمرعت النبات وإن كان ناقص النور زاد من وسط السماء
 كان بالضد وكذلك القول في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون أزيد نشوا
 وغوا إذا كان القمر مقبلا من الاجتماع الى الامتلاء وأما في النصف الاخير من الشهر
 فالسحاب بالضد من ذلك والقرع والقشاة والخيار والبطيخ يبرغون بالغاء عند ازدياد الضوء
 وأما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهذه الكعبة العظمى التي يحصل التماوت
 في الحس في الاله الواحد فذلك المعادن والينابيع فانها تزداد في النصف الاولي
 من الشهر وتنقص في الثاني منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر
 انما كان قوى التأثير في هذا العالم لثلاثة اوجه احدها ان حركات القمر سريعة
 وتغيراته كثيرة وأما سائر الكواكب فخر كائنها بعبثية وتغيرات هذا العالم كثيرة فكان
 اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر أولى والثاني انه أقرب الكواكب
 من هذا العالم فكان بالتأثير فيه أولى والثالث ان القمر بسرعة حركته يمزج أنوار
 بعض الكواكب بانوار الباقى ولا شك ان امتزاجها مبادى لحدوث الحوادث
 في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع في احوال سائر الكواكب)
 اعلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن الجبائب أن الكرات السبع التي هي منازل
 السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى
 الاوج ونزول الى الخفيض وأحاط بهم هذه الكرات السبع كرتان عظمتان أدوم حارة
 الكواكب الثابتة وأعلاهما الفلك الاطلس وحصل في داخل الكرات السبع كرتان
 احدهما كرة الجسم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي
 كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان أعنى كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان
 والكرتان الداخلتان أعنى كرة الكثيف واللطيف هما المتفاعلتان والكواكب السبعة
 المركوزة في تدويرها المركوزة في الكرات السبع كالألة والاداة فهذه الكواكب
 اذا تصاعدت الى أوجاتها فساكنها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذ اهبطت
 الى خفيضاتها وقربت من العالم الاسفل فساكنها تؤدى تلك الاشارة الى هذا العالم
 الاسفل ومن الاحوال العجيبة أن هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات
 ستة فهي تتحرك بطباعتها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم
 من المشرق الى المغرب وأيضا فهي تسير تارة الى الشمال وأخرى الى الجنوب وأيضا
 فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى أوجاتها وأخرى الى أسفل وذلك
 عند هبوطها الى خفيضاتها فهذه حركات ست حاصلة لكل واحد من تلك السبعة
 فهي اثنتان وأربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبيعته من المغرب
 الى المشرق وبالقصر على الضد من ذلك فالجمل مع أربع وأربعين نوعا من الحركة ثم اذا
 البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجمله خمسة وأربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتدويرات
كثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلعت بلغت تلك الكثرة الى ما لا نهاية
وكما واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب
الى هناء من المطالب العالية للامام الهمام نفع الدين الرازي عليه الرحمة والغفران
(الفصل الرابع) من قواعد العقائد في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال
والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه
ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل هو الايمان أو غيره وان كان غيره
فهو منفصل يوجد دونه أو هو مرتبط به بلازمه فقبل انهم ما شيء واحد وقيل انهما
شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيايان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد ورد
أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنجهج على التصريح
بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فقول في هذا ثلاثة مباحث بحث
عن موجب اللغظ في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن
حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي
شرعي البحث الاول في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التمديق قال
الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي صدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام
بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو
القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة
والانقياد بالجوارح فوجبت اللغة أن الاسلام أعم والايمان أخص وكان الايمان
عبارة عن أنصرف أجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديق
البحث الثاني عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد بامتهما على سبيل
الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل
أما الترادف ففي قوله تعالى فانخرجنا من كان قهرا من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الايت واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله
فعليه فكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم في الاسلام على خمس وسئل
مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة وأما الاختلاف فقوله تعالى هات الاعراب
آمننا لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فاراد بالايان ههنا
تصديق القلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث
جابر بن عبد الله السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت والحساب وبالقدر خيره وشره فقال
ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبير بالاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفي حديث سعد بن رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلاً عطفاً ولم يعطه لآخر
فقال له سعد يا رسول الله تركت فلاناً ولم تعطه وهو مؤمن فقال أو لم تعاد عليه
فأعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أيضاً أنه سئل عليه السلام يقبل له أى
الأعمال أفضل فقال الإسلام فقبل أى الإسلام أفضل فقبل الإيمان وهذا دليل على
الاختلاف والتداخل وهو وفق الاستعمالات للغة لأن الإسلام عمل من أفعال
وهو أفضلها والإسلام هو التسليم إيماناً بالقلب وإيماناً باللسان وإيماناً بالجوارح وأفضلها
الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى إيماناً والاستعمال إيماناً على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التعريف للغة
وأما الاختلاف فهو أن يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق
للغة والإسلام عبارة عن التسليم ظاهراً وباطناً وهو أيضاً موافق للغة فإن التسليم
ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم
المعنى لكل محال يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى
لاسهواً ولم يستغرق جميع بدنه فإطلاق اسم الإسلام على التسليم الظاهر عند عدم
تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الأعراب آمننا
الخط وقوله في حديث سعد أو مسلم لأنه أفضل أحدهما عن الآخر يزيد بالاختلاف
تفاضل المسلمين وأما التداخل فوافق أيضاً للغة وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن
التسليم بالقلب والقول والعمل جميعاً والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام
وهو القلب وهو الذى عنيناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الإيمان وعموم
الإسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الإيمان في جواب قول السائل أى الإسلام
أفضل لأنه جعل الإيمان مخصوصاً بالإسلام فأدخله فيه وأما استعماله على سبيل
الترادف بأن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعاً فإن ذلك
تسليم وكذا الإيمان ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بنعمه وإدخال
الظاهر في معناه وهو باطل لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل غرة تصديق الباطن
ونتيجه وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع غره على سبيل التسامح فيصير بهذا
القدر من التعميم مراد فالاسم الإسلام ومطابقاً له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه
خرج قوله تعالى وأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين (البحث الثالث عن الحكم
الشرعى) وللإسلام والإيمان حكم آخر وذي نوى أما الآخرى فهو الإخراج
من النار ومنع التخليد إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان
في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ما يترتب وعبروا
عنه بأن الإيمان ما إذا في قائل يقول أنه مجرد العقد ومن قائل يقول أنه عقيد بالقلب
وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان ونحن نكتشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقرها الجنة وهذه درجة
الدرجة الثانية أن يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال
ولكن ارتكبه صاحبه كبرية أو بعض الكبار فعندهذا قالت المعتزلة يخرج بهم هذا عن
الايان ولم يدخل في الكفر بل اسمه الناسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو محمد
في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب
والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب
المكي العمل من الايان ولا يتم دونها ولذا هي الاجماع فيه واستدل بآلة تشريع تنقيض
غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذهبنا بآلة على أن العمل
وراء الايان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب أنه ادعى
الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر أحد الا بجموعه لما اقتربه
وشكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبار والقائل بهم هذا قائل بعين
مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل
هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتزيد ونقول
لوبيح حياتي دخل عليه وقت صلاة فتركتها ثم مات أو زني ثم مات فهل يخلد
في النار فان قال نعم فهذا امراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس
ركنا من نفس الايمان ولا شرط في وجوده ولا في استحقاق الجنة فيه وان قال أردت
به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء ممن الاعمال الشرعية فما ضبطت له
المدة وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يطل الايمان وما عدد الكبار التي
يارتكبها يطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصير اليه صائرا ولا
الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال
مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط
القول لتنام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه
وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح
بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل عليه السلام للايمان
الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر الحديث كما سبق الدرجة الخامسة
أن يصدق بقلبه ويساعده من العمر مهلة النطق يكمل في الشهادة وعلم وجودها
ولكنه لم ينطق بها فيستدل أن نجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول
هو مؤمن غير مخلص في النار والايان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان
فلا بد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الاظهر
اذ لا مستند الا اتباع موجب اللفاظ ووضع اللسان أن لايمان عبارة عن التصديق
بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان

ولا يعدم الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال فأتلون القول ولكن
اذ ليس كلمة الشهادة اختيارا من القلب بل هو انشاء عقد وابشاء شهادة والتزام وقد
خلاف في هذا العائقة المرجئة فقالوا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان
فلا يدخل النار وسنقبل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله
محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الاسرعة من الكفار
وأنه يخالف في النار ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالانعمة والولادة من المساكين
لان قلبه لا يقطع عايشه وعاشيا أن تظن به أنه ما قاله بلسانه الا وهو منطوع عليه بقلبه
وانما نشك في أمر ثالث وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله وذلك بأن يموت
في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستغفر ويقول كنت غير مصدق
بالقلب حالة الموت والميراث الآن في يدي فهل يحل لي يفي وبين الله تعالى أو تكف مسلمة
ثم صدق هل يلزمه إعادة النكاح هذا في محل النظر فيصنع أن يقال أحكام الدنيا
منوطه بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل أن يقال تناطبا للظاهر في حق غيره
لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين الله والظاهر والعلم عند
الله تعالى أنه لا يصلح له ذلك الميراث ويلزمه إعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضي الله
تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وهو رضي الله عنه كان يراعي ذلك
منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا
وان العبادات والتوقي عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله تعالى كإصالة وليس
هذا مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام
ما يشهد الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية غنية تبقى على ظواهرها الانقاط
والعمومات والاقيسة فلا ينبغي أن يظن الناصر في العلوم أن المطلب فيه القطع
من حيث جرت العادة بإيراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع بما أخرج من نظر
الى العادات والمراسم في العلوم فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما جهة بطلان
قولهم فما قول شبهتهم عموما القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان
أبى بكل المعاصي أقوله تعالى من يؤمن بربه فلا يخاف نجسا ولا رهقا وأقوله والذين
آمَنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما أتى فبما فوج - أهم
خزنتهم ألم يا نكم نذير الى قوله فكذبنا وقلة امانزل الله من شيء وقوله كلما أتى عام فينبغي
أن يكون كل من أتى مكذبا وأقوله تعالى لا يصلاها الا الاشي الذي كذب وتولى وهذا
صبر وثبات وتقي وأقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ
آذون والايان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى
انا لنضع أجبر من أحسن حملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الآيات
أريد به الايمان مع العمل أذينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان فكيف يخرج إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم وتخصيصه بالكفر تحكيم وقوله تعالى ألا إن الظالمين في عذاب مقبم وقال تعالى ومن جاء بالسيدة فكيف وجوههم في النار فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليم التخصيص والتأويل على الجائين لأن الأخبار مصرية بأن العصاة يعدون بل قوله تعالى وإن منكم إلا واردها كالمصرح في أن ذلك لا بد منه للكل إذ لا يؤمنون من ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاحها إلا الشقي أراد به جماعة مخصوصين أو أراد بالاشقي شخصاً معيناً وقوله تعالى كلما أتى فيها فوج أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الأشعرى وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه الالفاظ يتوقف فيها على أن ترد قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً وقوله تعالى والعصران الإنسان لني خسر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وإن منكم إلا واردها ثم قال تعالى ثم نقي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرر فيها بالإيمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وهذه العمومات أيضاً مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك إن يشاء فغفرني أن يبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وقوله تعالى إن الله لا يضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أصل الإيمان وجميع الطاعات بعصاة واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً أي لإيمانه وقد ورد على مثل هذا السبب فإن قلت فقد مال الاختيار إلى أن الإيمان حاصل دون العمل وقد اشترى عن السلف قولهم الإيمان عقد وقول وعمل فإمعنا قلنا لا يعدان بعد العمل من الإيمان لأنه مكمّل له ومتمم كما يقال الرأس والبدن هما الإنسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه إنساناً بدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع البدن وكذلك يقال التسييح والتكبيرات من الصلاة وإن كانت لا تبطل بفقدائها فالمتدين بالقلب من الإيمان كقلب من وجود الإنسان إذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالأطراف وبعضها أعلى من بعض وقد هلك النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن والعصاة رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الإيمان بازناوا ~~لكنه~~ غير مؤمن حقاً إيماناً كاملاً كما يقال لا عاجز المقطوع الأطراف هذا ليس بإنسان أي ليس له الكمال الذي هو وراء

حقيقة الانسانية (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد
 ويزيد نقص يزيد بالطاعة ويزيد نقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يصور
 فيه زيادة ولا نقصان فأقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول
 فما ذكره حق وانما الشأن في فهمه وفيه دلائل على أن العمل ليس من اجزاء الايمان
 ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود والناقص موجود والشيء
 لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بليته ومنه
 ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا
 تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان
 فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطوة واحدة
 فأقول اذ اثر كمال الداهية ولم نكثر تشغيب من يشغب وكشفنا الغطاء ارتفع
 الاشكال فنقول الايمان اسم مشتق يطلق من دلالة أوجه الاول انه يطلق
 للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشرح صدر وهو
 ايمان العوام بل الخلق كلهم الانواع وهذا الاعتقاد عقدة على القلب ثابة
 تشدد وتقوى وتارة تضعف وتسترخى كالعقدة على النبط مثلا ولا تستبدد هذا واعتبر
 باليهودى في صلاته في عقيدته التي لا يمكن نزوع عنها يتخوف وتحذير ولا تخفيف
 ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصرى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه
 بأدى كلام ويمكن استزاله عن اعتقاده بأدى استماله أو تخوفه مع أنه غير شاك
 في عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق
 أيضا والعمل يؤثر في غناء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر في الماء في غناء الاشجار
 ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع
 ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روى في بعض الاخبار الايمان يزيد
 وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدرك الا من راقب أحوال نفسه في أوقات
 المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضرة القلب مع أوقات الفسور وادراك
 التغيرات في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء
 على من يريد حله بالتصديق بل من يعتقده في اليميم معنى الرحمة اذا عمل بموجب
 اعتقاده يسبح رأسه ويلطف به أدرك من باطنه تأكدا للرحمة ونفا عنها بسبب
 العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا أو ساجدا للغيره أو من من
 قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب يصدر منها اعمال
 الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها ويؤيدها وينفذها وسيأتي هذا في ربيع
 المهلكات والمنجيات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالاعتقاد والقلوب
 فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس

وأعني بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء
وأعمالها من عالم الملك والاطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد أن ظن بعض
الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون أنه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه
الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه
وقال

رق الزجاج ورق الخمر * فقللها وتشاكل الامر

فكانا خمر ولا قدح * وكأنا قدح ولا خمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا اعترض خارجا عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا
اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم الحكمة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة
الى أن تكف عنها بالتكاف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق
واهذا قال على رضى الله عنه ان الايمان ليس بلمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات
نما وزاد حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليس بكنة سوداء فاذا انتهك المحرمات
نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم فتلا قوله تعالى
كلابل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثاني) ان يراد به التصديق
والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يزني الزاني حين
يزني وهو مؤمن واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم يتحقق زيادته وتقصاته
وكل يؤثر ذلك في زيادة الايمان التي هي مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا
الى أنه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) ان يراد به التصديق البقي على سبيل المكشف
وانشراح الصدر والمجاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة
ولكني أقول الامر البقي الذي لا شك فيه يختلف طمأنينة النفس اليه
فليست طمأنينة النفس الى أن الاثنين أكثر من واحد طمأنينتها الى ان العالم
مصنوع حادث وان كان لا شك في كل واحد منهما بل اليقينيات تختلف في درجات
الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات أن ما قالوه
من زيادة الايمان وتقصاته حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من الناس من كان
في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع في حكم آخره يقال ديسار
فأى معنى لاختلاف مقاديره ان كل ما في القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه
قول السلف ان مؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر
وقد كانوا يجتنبون عن حزم الجواب وقيل لعلمة مؤمن أمت فقال أرجو ان شاء الله
نعالي وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن
عند الله فإمعن في هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه
وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لا في أصل الايمان ولكن

في خاقته أو كماله الوجه الاول الذي لا يستند الى الشك الاستدلال من الجزم بضعفة
 ما فيه من تركية النفس حال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر الى الذين
 يزكون أنفسهم ثم قال افطر كيف يفترون على الله الكذب وقيل لمحكم ما الصدق القبيح
 قال شاء الانسان على نفسه والايمان من أعلى صفات الحمد والجزم به تركية ملاحظة
 وصيغة الاستثناء كلنما قبل من غروب التركية كما يقال للانسان أنت طيب
 أوفقيه أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لا في معرض الشك ولكنه لاخراج نفسه
 عن التركية والصيغة صيغة الترييد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف
 للزوم من لوازم الخبر وهو التركية وبهذا التأويل لو سئل عن وصف ذم لم يجز من
 الاستثناء الوجه الثاني التأديب بذكر الله في كل حال وحالة الامور كلها الى مشيئة الله
 فقد آدب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تقولن شيئا في فاعل ذلك
 غدا الا ان يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد
 الحرام ان شاء الله آمنين مخلفين رؤسكم ومقتصرين وكان الله تعالى عالما بما به يدخل
 لا محالة وأنه شاء وان كان المقصود تعليمه ذلك فتأديب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في كل ما يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم أهل
 دار قوم مؤمنين وإنا ان شاء الله بكم لاحقون والحق بينهم غير مشكوك فيه
 ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة على ما سبق
 صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا مات سريرا
 فتقول ان شاء الله فيغهم منك رغبة لا تشكك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح
 فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك
 الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التأديب بذكر الله عز وجل كيف
 كان الامر (الوجه الثالث) مستنده الشك ومعناه ان المؤمن حقا فاقسموا الى قسمين
 الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فاقسموا الى قسمين
 ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لا في أصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه
 وذلك ليس بصغير والشك في كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث
 ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل
 بالطاعات ولا يدري وجودها على الكمال أما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون
 الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك
 هم الصادقون) فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله
 واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهود والصبر على الشدائد ثم قال
 أولئك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفي فقول صلى الله
 عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم أنه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اتفق خان واذا خاصم فجر وفي بعض الروايات
 واذا اعاهد غدّر وقال بهض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى انه يرى منه قال
 أبو سليمان الداراني سمعت من بعض الامراء شيئا فأردت أن أنكره فحقت أن يأمر
 بقتلي ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لقايتي التزني للخلق عند خروج
 روحي فكتفت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاه
 لأصله فالنفاق نفاقان أحدهما يصحج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة
 المخالدين في النار والثاني يقضي الى النار الى مدة أو يقصر من درجات عليين ويحط
 من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء وأصل هذا النفاق
 تساوت السر والعلانية والامن من مكر الله تعالى والمحب وأموار آخر لا يحل لوعظنا
 الا الصديقون (الوجه الرابع) هو ايضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاطئة فانه
 لا يدري أي سلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم بالكفر فهو ذاباته حبط الايمان
 السابق لانه موقوف على سلامة الآخر والعاقبة مخوفة ولا جأها كان أكثر بقاء
 الخاطئين لاجل أنها اثره القضيّة السابقة والمشيئة الازلية التي لا تظهر الا بظهور
 المقضي به ولا مطاع عليه لاحد من البشر فخوف الخاطئة لطوف السابقة وربما يظهر
 في الحال ما سبقته الكرامة ببقية من الذي يدري أنه الذي سبقته له من الله الحسنى
 فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للفرزاني رحمه
 الله) بسم الله الرحمن الرحيم (يها أولئك عن الانفصال قل الانفصال لله والرسول
 فاتقوا الله وأطيعوا ذاتي بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف
 بين المسلمين في غنائم بدر وفي قسمتها فأسألو رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
 تقسم ولئن الحكم في قسمتها ألهما جارين أم لا نصار أم لهم جميعا فقبيل له قل لهم هي
 لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل
 شرط لمن كان له بلاه في ذلك اليوم أن ينقله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين وأسرو
 سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون وقال
 الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كئاردا لكم وثمة تمهازون اليها ان انهزمت
 وغالروا رسول الله المغم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرم
 أصحابك فترأت وعن عبادة بن الصامت نزلت فبينا يا معشر أصحاب بدر حين اختلفنا
 في النفل وساءت فيه أحوالنا فتنزهه الله من أيدينا فجعله لرسول الله فقبضه بين
 المسلمين على السواء وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات البين وقرأ
 ابن مسعود رضي الله عنه يسألونك الانفصال أي يسألوك الشبان ما شرطت لهم من
 الانفصال فان قلت ما دعى الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفصال لله والرسول
 قلت معناه أن حكمهم محتج بهم بالله ورسوله بأمر الله ببقية على ما تقتضيه

حكمته ويمثّل الرسول أمر الله فيها وليس الأمر في دعوتهم موقوف على رأي أحد
 والمراد أن الذي اقتضته حكمة الله وأمر به رسوله أن يواصي المقاتلة المشروط
 لهم التسهيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات فيقاموهم على السوية ولا يستأثروا
 بما شرط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن أن يقدح ذلك فيما بين المسلمين من التصاب
 والتصافي فانقوا الله في الاختلاف والتخاصم وكونوا متعدين متآخين في الله وأصلحوا
 ذات ينسكم وتأسوا وتساعدوا فصار زككم الله وتفضل به عليكم فان قلت ما حقيقة
 قوله ذات ينسكم قلت أحوال ينسكم بمعنى ما ينسكم من الأحوال حتى تكون أحوال
 ألفة ومحبة وانصاف كقوله بذات الصدور وهي مظهراتها كانت الأحوال ملازمة
 للبين قبل لها ذات البين كقولهم اسقى ذاتنا لئلا يردون ما في الأمان من الشراب وقد
 جعل التقوى واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم الإيمان وموجباته
 ليعلمهم أن كمال الإيمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله ان كنتم مؤمنين ان كنتم
 تاملي الإيمان انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تلايت عليهم آياته
 زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ويؤتوا الزكاة وهم يخفون أو لا يخفون
 المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام في قوله انما المؤمنون
 إشارة اليهم أي انما الكمالوا الإيمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله
 أولئك هم المؤمنون حقاً (وجلّت قلوبهم) فزعزعت وعن أمّ الدرداء الوجه في القلب
 كاحتراق الشعقة أما تجذله قشعريرة قال بلى قالت فادع الله فان الدعاء يذهب به
 فزعزعت يذكره استغفاماً وتهيباً من جلالة وعزة سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا
 الذكر خلاف الذكر في قوله ثم تليّن جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لأن ذلك ذكر رحمة
 وراحمته وقوابه وقيل هو الرجل يريد أن يظلم أو يهجم بحصية فيقال له اتق الله فينزع
 (زادتهم إيماناً) ازدادوا بها يقيناً وطمأنينة نفس لأن تظاهر الأدلة أقوى لم ردول عليه
 وأثبت أقدمه وقد سجل على زيادة العمل وعن أبي هريرة رضي الله عنه الإيمان سبع
 وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله الا الله وأدناها ما طعة لا ذي عن الطريق والحياة
 شعبة من الإيمان وعن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ان للإيمان سناً وفرائض
 وشرائع فمن استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان وعلى
 ربهم يتوكلون ولا يفوضون أمورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يرجون الاياه جمع
 بين أعمال القلوب من انقياسه والاخلاص والتوكل وبين أعمال الجوارح من الصلاة
 والصدقة حقاً صفة للمصدر والمخدوف أي أولئك هم المؤمنون إيماناً حقاً وهو مصدر
 مؤ كدلجعله اتقى هي أولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقاً أي حق ذلك حقاً
 وعن الحسن أن رجلاً سأله أمؤمن أنت قال الإيمان إيماناً فان كنت سألتني عن
 الإيمان بالله ولأئنته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

فأنا مؤمن وإن كنت سألته عن قوله تعالى انما المؤمنون الخ فوالله لا أدري أمنهم
أنا أم لا وعن النوري من زعم أنه مؤمن بالله حقا أنه لم يشهد أنه من أهل الجنة
فقد امن بنصف الآية وهذا الزام منه يعني كالا يقطع بأنه من أهل ثواب المؤمنين
حقا فلا يقطع بأنه مؤمن حقا وهذا يتعلق من يستغنى في الايمان ~~وصكان~~ أبو حنيفة
رحمه الله تعالى به لا يستغنى فيه وحكى عنه أنه قال لقادة لم تستغنى في ايمانكم
قال اما لا ابراهيم عليه السلام في قوله والذي أطعم أن يغفر لي فقال له هذا
اقتد به في قوله أولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامة وعلو منزلة (ومغفرة)
وتجاوز لسيئاتهم (ورزق كريم) نعيم الجنة يعني لهم منافع حسنة دائمة على
سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من المكشاف (أحسن) بالخطاب لا يقال الامن
قل صوابه كما يحكى أن محمد بن الحسن سأل من أبي حنيفة رضى الله عنه في حال
صفه عن قال والله لا أكلك ثلاث مرات متعاقبة فقال الامام ثم ماذا فتبسم
محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فنكس الامام رأسه ثم رفع وقال حنت مرتين
فقال محمد أحسنت فقال الامام لا أدري أى قوليه أوجع لي قوله انظر حسنا
أو أحسنت فان أحسنت انما يقال لمن قل صوابه (من تعريفات أبي البقار رحمه الله
عليه في حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام) قال ابن بطلان مذهب
جميع أهل السنة من سلف الامة وخلفها أن الايمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى
الذي يستحق به العبد المدح والمالاة من المؤمنين هو الاتيان بالامور الثلاثة
التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف أنه لو أقر وعمل بلا اعتقاد واعتقد وعمل
بلسانه لا يكون مؤمنا وكذلك اذا أقر واعتقد ولم يعمل القرائن لا يسمى مؤمنا
بالاطلاق وأقول لعل مراده كمال الايمان لأصل الايمان ونفسه والافكل من ترك
خرضا لا يكون مؤمنا فهو مشكل مع أنه قد ثبت أن كل من أقر بلسانه سماع
رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا واعلم أن تحقيق هذه المسائل وبيان
النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة وبالعموم والنصوص موقوف على تفسير
الايمان وذكر في الكتب الكلامية له تفاسير فقال المتأخرون هو تصديق الرسول
عليه السلام بما علم بحيشته به ضرورة والحنفية التصديق والاقرار والعتقراطية
الاقرار وبعض المعتزلة الاعمال والسلف التصديق بالحنان والاقارب باللسان والعمل
بالاركان هذه أقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثنائي وانما مركب
ثلاثي ووجه الحصر أنه بسيط أو لا وبسيط اما اعتقادي أو قولي أو عملي والمركب
اماثلاثي أو ثلاثي وهذا كله بالنظر الى ما عند الله وأما عندنا هو بالكلمة فاذا قالها
حكما بآياته اتصافا ثم لا تغفل أن النزاع في نفس الايمان وأما الكمال فلا بد فيه
من الثلاث اجماعا واذا تحققت هذه الدقائق انفتح عليك المغالط من شرح

الجباري للفاضل الصكر ماني قال البيضاوي في تفسيره قوله تعالى الذين يؤمنون
 بالغيب والايان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذة من الاس كان المصدق أم من
 المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء التضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق
 بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما ثبت أن أحد صحابة رسول الله
 الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب وأما في الشرع فالتصديق بماعلم بالضرورة انه من
 دين محمد عليه السلام كالشهادة والنسوة والبعت والجزاء ويجمع ثلاثة أمور اعتقاد
 الحق والقرار به والعمل بمقتضاه عند جهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخسل
 بالاعتقاد وحده فنافق ومن أخسل بالقرار فهو كافر ومن أخسل بالعمل ففاسق وفاقا
 وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل
 على أنه التصديق وحده أن الله تعالى أضاف الايمان الى القاب فقال كتب في قلوبهم
 الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم يؤمن قلوبهم ولم يدخل الايمان في قلوبهم وعطف
 عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصي فقال وان طاعتان من
 المؤمنين اقتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصص في القس التي الذين آمنوا
 ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قوله التقى عرفانه أقرب الى الاصل وهو متعين
 الارادة في الآية اذ المعنى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف في أن مجرد التصديق
 بالغيب هل هو كاف لانه المقصود أو لا بد من اقتران الاقرار به للحكم منه واعل الحق
 هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند ككفر من ذم الجاهل المقصر ولا مانع أن يجمع
 الذم للانكار لا لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم أن الايمان عبارة عن
 التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورده علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع
 ايمانهم الآية مثلا لانه يحتمل أن يراد به الزيادة من حيث التفصيل في كل حكم وفرض
 يتجدد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تنزل آية وفيه تجدد فرض
 ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كمثل ذلك
 داخل في الجملة على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يتحقق في عصره
 صلى الله عليه وسلم لا في عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروى عن أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى وهو بعينه مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم وأما أن يراد من حيث
 يتجدد أمثاله فان الايمان عرض ولا يتصور بقاؤه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث
 غرته واشراق نوره ووضاؤه قلب المؤمن كذا في الكفاية لامغايرة بين الايمان
 والاسلام عندنا خلافا للشعوبية والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب آمنوا قل لم
 تؤمنوا اوله كن قولوا أسلمنا ونقول باتحادهما فان حقيقة الاسلام لا يتصور
 الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحققه أن الاسلام عبارة عن
 الانقياد والخضوع لذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته

والايمان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسله عليهم الصلاة والسلام
وانما يتحقق ذلك بقول أو أمره ونواهيته فلن يصح أن انسان ~~يكون~~ مؤمنا بالله
تعالى ولا يكون مسلما ثم ان عماديل على اتحادهما قوله عز وجل فأخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم آمنتم
بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير ذلك من الآتى والجواب عن مستندهم أن
الله سبحانه لم يخرج عن اسلامهم وانما أمرهم بأن يقولوا أسلنا أى أسلنا في الظاهر مع
الانكار بقوله ينفكون المراد اظهروا الاسلام من عند أنفسهم بدون حقيقة الاسلام
اذ لو كان المراد في الآية حقيقةه لكان ما أوفاه مرضيا ومقبولا عند الله ~~كذا~~
في الكفاية (الاسلام) وهو الخضوع والانقياد بما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي الكشف ان كل ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطاة القلب فهو اسلام
وما وطأه القلب اللسان فهو الايمان أقول هذا مذهب الشافعي رحمه الله وأما
مذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره)
الاسلام هو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح كما في قوله تعالى ولكن قولوا أسلنا والدين
ان الدين عند الله الاسلام والايمان كما في قوله تعالى فأخرجنا من كان فيهما من
المؤمنين اذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين بالفاء التعليمية وشرعا هو على نوعين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان
وان لم يكن له اعتقاد وبه يتحقق الدم وقوى الايمان وهو الاعتراف باللسان
مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض
أهل الحديث أن الايمان والاسلام متحدان وعند الاشعرى أنهم ما متباينان
وغاية ما يمكن في الجواب أن التغاير بين مفهومى الايمان والاسلام لا ما صدق
عليه المؤمن والمسلم اذ لا يصح في الشرع أن يحكم على واحد بأنه مؤمن وليس بمسلم
ولا بالعكس والصحيح ما قاله أبو منصور الماتريدي وهو أن الاسلام معرفة الله بلا كيف
ولاشيية ومحلها الصدر والايمان معرفة الله بالالهيية ومحلها داخل الصدر وهو القلب
والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلها داخل القلب وهو الفؤاد والتوحيد معرفة الله
بالوحدانية ومحلها داخل الفؤاد وهو السرة وهذه عقود أربعة ليست بواحدة ولا بتغايرة
فاذا اجتمعت صارت ديناً وهو الثبات على هذه الخصال الأربع الى الموت ودين
الله في السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام من تعريفات
أبي البقاء الكفوي (وتفصيل الكلام) في الايمان وما يتعلق به من الابحاث
مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل في الكتب القديمة أن ابن مسعود رضى الله عنه
كان يشكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان يشكر كون المعوذتين من القرآن
واعلم أن هذا في غاية الصعوبة لاننا قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر

الصلابة تكون سورة الفاتحة من القرآن خيفة إذ كان ابن مسعود علم بذلك
فانتكازه يوجب الكفر أو نقصان العدل وإن قلنا أن النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان
حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن يقال إن نقل القرآن ليس بتواتر في الأصل
وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يثبته والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب
عن ابن مسعود رضي الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة
من التفسير الكبير للإمام الرازي في سورة الفاتحة

عسى الكرب الذي أمسيت فيه * يكون وراهم فرج قريب

البيت الهدي بن الحشر المذرى قتل صبيا قصاصا لقتله ابن عمه وكان معاوية
مرض على ولي القتل سبع ديات فأبى الا قتله فقتله وهو قول قتيل قتل صبيا بعهد
عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما أرادوا قتله قال لا له له بلغني أن التبتل يعقل
بعد سقوط رأسه فان عقلت فأني قابض رجلي وبأس طمأنتنا فقتل ذلك بعد سقوط
رأسه من خط السعدى في هاهنا المفسى (قال القطب الراوندى) في شرح
الشهاب روى أن دعاء صنفين من الناس مستجاب لا محالة مؤثرا كان أو كافرا
دعاء المظلوم ودعاء المضطر لأن الله تعالى قال أمن بحبيب المضطر إذا دعاه وقال
النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل أليس الله تعالى يقول
ومادعاء الكافرين إلا في ضلال فكيف يستجاب دعائهم قلنا الآية واردة في دعاء
الكفار في النار وهنالك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذي أوردناه يراد به
في الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من الكشكول (قال الأصبهاني) سمعت أعرابيا يقول
الاهم اغفر لامي فقلت مالك لا تذكر بك فقال إن أبي وجعل يحتمل نفسه وإن أمتي
امرأة ضعيفة وروى عنه أيضا أنه قال حج أعرابي فدخل البيت الحرام قبل الناس
وتعلق بإستار الكعبة وقال اللهم اغفر لي قبل أن يدلهمك الناس ويكثر عليك السائلون
الاول من الكشكول والثاني من رحلة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون
رهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة قيل إذا كانوا موحدين لم لا يرون
رهم قال لأن الرؤية فضل من الله والله يوفى الفضل من يشاء كذا في كنز العباد وقيل
لو لم يروا أي الملائكة رهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز
فتكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة
عليهم السلام وقال بعضهم توقف فيه لأنه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز
المنع لعدم الدليل فیتوقف فيه كذا في التمهيد للإمام السالمى الحنفى (كلام) الانبياء
عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا أطفال المسلمين ليس لهم عذاب
ولا سؤال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم
بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فلا أنبياء

والعصاة بجمع ما يقال فعلت كذا وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا
من معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي الحنفي (فائدة) استقر الخلاف بين المسلمين
في عصمة الملائكة ولا قاطع في أحد الجانبين فتمسك المبتدئون بمثل قوله تعالى وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويخضعون له لا يؤمنون ولا يخفون في أن أمثال
هذه العمومات تفيد التلقين وما يقال أنه لا عبرة في التلخيصات في باب الاعتقادات
فإن أريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن
أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم قطعا هو البطلان وتمسك النصارى بوجوده الأول
أن الألبس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود وبدليل استئثانه
منهم كافر ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق من أمر به وانما ادعى ج في الملائكة تغليبا
لكونه جنسيا واحدا مغفورا بينهم والقول بأن كان بمعنى صار أو طائفة من الملائكة
تسمى بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والناسي أن
قولهم في جواب أبي جاسد في الأرض خليفة أتجعل فيها الخ اعتيابه واستبعاد
لفضل الله وتركه لنفوسهم ورجم بالغيب والجواب أن الغرض التعجب والاستفسار
عن الحكمة وانما علموا ذلك بأعلام الله تعالى أو مشاهدة الوح أو مقايضة بين الجن
والانس لا يقال بنا في ذلك قوله ان كنتم صادقين أي في استخلاف من يتصف
بمما ذكرتم لا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير
حكم ومصلح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لما نقول هذا القدر
من الخطأ والسهولة لا بنا في العصمة كذا يستفاد من شرح المقامد (الى ههنا من مجموعة
المفرد) ان كنتم صادقين في زعمكم انكم أحق بالخلافة لعصمتكم وأن خلقكم
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم من قولهم
والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم
مدلوله بالأخبار وبهذا الاعتبار يرى الانشآت من البيضاوي (كلام في الايمان)
وهو يشغل على اجاث الاول أن الايمان في اللغة التصديق افعال من الايمان للصورة
أو التعبدية بحسب الأصل كان المصدق صادقا أم لا أو جعل الغير آمنا من التكذيب
وتصدي بالياء لا اعتبار بمعنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل
اليه وباللام لا اعتبار بمعنى الادعاء والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا
ولما أنه عائد الى أخذ الشيء صادقا في التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم
لا اعتبارات مختلفة قيل أخذت بالله أي بأنه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق
وآمنت بالرسول أي بأنه معبود من الله صادق فيما جاءه وآمنت بالملائكة أي بأنهم
عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات
الله تعالى ولا شركاءه وآمنت بكتبه وبكلماته أي بأنهم منزلة من عند الله صادقة فيما

ينقض من الأحكام وأمنت باليوم الآخر أي بأنه كائن البتة وأمنت بالقدر أي بأن
 الخير والشر بتدبره ومشيئته ويرجع الكل إلى القبول والاعتراف أقول تعفين
 الاعتراف في التعدي بالباء يستلزم اعتبار الإقرار باللسان في الإيمان وليس كذلك
 كما سيأتي مع أن القول بالتعفين في الإيمان بعيداً ذهنياً لا يستلزم استعماله بدون الحرف
 ذكر المحقق الرضى أنه إذا كان القلب في فعل التعدي به معزوف فهو لازم التعدي
 معزوف وقد يحذف منه الحرف (المبحث الثاني) الإيمان في الشرع عبارة عما من عمل
 القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة أو المعرفة عند الشيعة ومن
 يجري مجراهم والتسليم عند النظار من المتأخرين بخلافه إيمان وإما عن القول
 المسائي فقط بالشرط واليه ذهب الكرامية حتى إن من أنكر التكسر وأظهر الإيمان
 يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أنكر الإيمان ولم يظهر باللسان
 لم يستحق الجنة وذلك القول المسائي فقط إيمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرافضين
 وبشرط التصديق عند القطبان وإما عن عمل القلب أو التصديق مع الإقرار به
 حرمة وإن كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحققين عن أبي حنيفة فعلى
 هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الإقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمناً وإما
 إذا كان الإيمان التصديق فقط فالإقرار بشرط لأجاء الأحكام من الصلاة خلفه
 والدفن في مقابر المسلمين إلى غير ذلك ويقع أن يكون الإقرار بهذا الغرض على وجه
 الإطهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمناً عند الله لكن لو أصر
 على ترك الإقرار مع المطالبة له كان كافراً ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان
 فالمفهوم من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى
 قاضيان من الحنفية أنه كافر عند الله تعالى تأمل وإما عبارة فعلى عن
 القلب واللسان والخوارج وهو مذهب المعتزلة واليهي عن أكثر السلف
 على ما يشهروه تقرير المولى الكرماني في شرح البخاري ويتبادر من كلام القناني
 البضاوي أن المحققين على أنها أجزاء الكمال الإيمان يطلق على ما هو الأساس
 في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الإقرار وعلى ما هو الكمال المتفق
 بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والأعمال وذهب الخوارج إلى أن تارك العمل
 خارج عن الإيمان داخل في الكفر والمعتزلة إلى أنه خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر
 فله المنزلة بين المنزلتين ويذهب أن يعلم أن الطاعة لو جعلت من أجزاء الإيمان كانت
 محمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لا يمكن فعل التدبیر وترك الصغيرة
 عند الخوارج فمن حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواقف وأما عند أكثر
 المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالفروضات لكن بعضهم موافق للخوارج على ما في شرح
 المواقف إلا أنه صرح بأنه لا يوصف أحداً بالكفر أو بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) أن التصديق في الايمان شرعاً متعلق بما علم بالضرورة
من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء **ويكفي**
الاجال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً لاحقاً لو لم يصدق
بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كافراً وهذا هو المشهور وعند الجمهور
وعليه اشكال قوي وهو أن كثيراً من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة
كمسئلة الروية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب أن المراد بالضرورة
في الصدر الاول وقد حدث البدع بعد زمان النبوة والحجاية بل نقول أهل القبلة
من المعتزلة وغيرهم المستدلون بالكتاب والسنة ليسوا كالكافرين بل من أهل
الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيم من كتب
الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية في الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم في كتب
الفرع قال في شرح المقاصد في آخر مباحث الايمان الذين اتفقوا في ضروريات
الاسلام كحدوث العالم واختلّفوا فيما سواها كمسئلة الصفات فذهب الشيخ الاشعري
وأكثر اصحاب الى أنه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي لا أرد شهادة أهل الاهواء
الانططائية وفي المتن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة
وعليه أكثر الفقه من أصحابنا فالظاهر أن ما يجب الايمان به ضروري كونه
من الدين بقى أمراً آخر هو أن كثيراً من الافعال والاقوال الغير الضرورية قديم الحكم
العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقيقة خلافها ويمكن أن يقال المراد الايمان الذي
وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) أن التصديق المعتبر
في الايمان شرعاً هو التصديق اللغوي لانه لو نقل في الشرع الى معنى لما جاز خطاب
العرب به من غير بيان وتوقفوا في الامتنال الى تفسير واستفسار والملازم منه قطعاً
وانما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به في موضع من التنزيل وفي الحديث
المشهور ثم هذا التصديق اللغوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوي
داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد ولذا اختار العلماء في ألفاظ الايمان
كرويدن بمحمد رسول الله وراستكوي داشتن وپذيرفتن وهو بعينه التصديق المنطقي
المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانشنامه علاء
دانستن ودو كونه استيك درياقتن ورسیدن وانرا بتازي تصور خواتم دوم كرويدن
وانرا بتازي تصديق خواتم * ولاشك أن هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية
وهذا المعنى اللغوي المنطقي هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول وما يدل
على انه يكتب بالتصديق المنطقي في الايمان ما ذكر الشيخ ابن حجر في شرح البخاري
فاسلف قالوا هو أى الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان
وأراد بذلك ان الاحمال شرط في كماله وأيضاً ما ذكره الاشاعرة في قبول ادیان

الانقياد ظاهر القول وبسلاوا الى آخره ونقل الشيخ ابن حجر من بعض العلماء قوله
 لا يؤمنون به في لا يستكملون الايمان أقول واصلم أن اعتبار أمر زائد على العلم
 التصديقي من الرضا والتسليم ونحوه في الايمان على ما قرره المذركة النظامية يرد عليه
 أن ذلك لا يصح في مثل الايمان باللائكة والحشر ومثلهما فإنه لا معنى له أصلاً وإن سلم
 صحته في الايمان بالله والانبيا وأيضاً اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المعنى اللغوي
 للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فإن قلت قد اشترى في التصديق أن كون الايمان
 المعرفة مذهب ضعيف بلهم بن صفوان وقد طال كثير من الأئمة أن التصديق المعرفة
 فواجه ذلك قلت المذهب الضعيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكاد والاستبصار
 باللسان والجوارح وعلى أن الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق
 المنطقي من قبيل الفعل لأن أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرر وأبطل
 في كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم
 ومن قال انه من أقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة وأما جهنم بن صفوان فجعله من
 أقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذهان وينبغي أن يعلم أن كثيراً من الآيات
 والاحاديث يدل على أن الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل
 الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا اله الا الله دخل الجنة والمراد
 عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أشهد أن لا اله الا الله
 وأني رسول الله لا يلقى الله بهما عبد غير شال فيهما الا دخل الجنة الى عثمان المجموعة
 الحفندية (الاسماعيلية) ولقبوا بسبعة القباب بالباطنية لقولهم يباطن الكتاب
 دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعالوم
 من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والتسلسل بظواهره
 معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظواهره وتيسر في ذلك
 بقوله تعالى فاضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
 ولقبوا بالقرامطة لأن أولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له سحاذن قرامطة
 وهي إحدى قرى واسط وبالحرمية لباحتم الحرمان والمحارم وبالسبعية لأنهم
 زعموا أن النطقاء بالسر أعز أي الرسل سبعة آدم و نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد
 ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتبعون شريعته
 ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يتهدى في الدين وهم متفانون في الرتب
 امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة تؤدى عنه أى عن الامام وتحمّل
 علمه وتخرج به له وذو صفة يصح العلم من الحجة أى يأخذ منه فهذه ثلاثة أبواب
 وهم الدعاء فأكبر أى داع أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ

اليهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدفعهم في ذمة الامام ويقع لهم باب العلم
 والمعرفة وهو خامسهم ومكاتب قدر تفتت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة
 بل في الاحتجاج على الناس وهو يمتنع ويرغب الى الداعي ككاتب الصائدي اذ الاحتج
 على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أذاه
 المكاتب الى الداعي المأذون لئلا يخذله اليهود وقال الأمدى انما سمو امثله هذا
 مكاتباً لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائدي على ما قال تعالى وما علمتم
 من الجوارح مكابن وهوسادسهم وموقف من يتبعه أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه
 اليهود وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وسر به وهو سابعهم قالوا ذلك
 الذي ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وأيام الاسبوع والتكواكب السيارة
 وهي المدرجات أمر اكل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبائية اذ اتبع طائفة
 منهم بابك الخرمي في انذروا جباريكم بالجمرة للبهمة في أيام بابك أو تبعهم
 الخالفين لهم من المسلمين جبراً وبالامامة عليه لا ثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر
 الصادق وهو أكبر آبائنا وقيل لا تنساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل وأصل دعواهم
 على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من الجوس رماوا عند شوكة الاسلام
 تأويل الشرائع على وجوده تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا
 ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا يسبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لقلبهم
 واستيلائهم على الممالك ~~لكن~~ كما يجتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا
 ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك لا يجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورئيسهم
 في ذلك جحان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القساح أولهم في الدعوة واستدراج
 الطغام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا
 القاء البذر في السبخة أي دعوة من ليس قابلاً لها وامتعوهم من التسليم في بيت فيه سراج
 أي في موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأنيس بأسئلة كل أحد من المدعوقين بما يميل اليه
 بهوا وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينيه وقبح نقضه
 وان كان يميل الى الانلاعة زيتها وقبح نقضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك
 في أركان الشريعة بقطعان السوربان يقول ما معنى الحروف الملقطة في أوائل
 السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أي لم يجب أحدهما دون الآخر
 وجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات أي لم كان بعضها أربعا
 وبعضها ثلاثا وبعضها اثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في
 هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليهلك قلبهم بجراحهم فيها ثم الربط وهو أمران
 الاول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد برئت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا
 على ذلك بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد

مناقشهم بحسب اعتقاده أن لا يغشى لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل
 ما أشكل عليه من الامور التي ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر علمها أحد حتى
 يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين
 والدينا لهم حتى يزاد ميله الى مادعاه اليه ثم التأسيس وهو تقديم مقدمات يشبهها
 ويسلمها المدعو وتكون ساقطة الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو اطمانينة
 الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السخ عن الاعتقادات الدينية وسببها أي وسبب
 اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاياحة والحث على استهصال اللذات
 وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من
 المأذون عند قبضة الامام الذي هو الخطة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول
 بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء
 سر من أسرارهم الى من ليس هو أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والازالة
 تركيبة النفس معرفة ما هم عليه من الدين والصنعة التي والباب على والصفا
 هو النبي والمروة على والمبشرات الايتناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت
 سبعاً موالاة الائمة السبعة والجنسة راحة الابدان عن التكليف والنارحة شتمها
 بمزاولة التكليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود
 ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وبذلك في جميع الصفات
 وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنفي
 المطلق يقتضى مشاركتها للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات
 وروب المتضادات وربما خطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه أبداع بالامر العقل
 التام وبتوسطه أبداع النفس التي ليست تامة فاشتاق النفس الى العقل التام
 مستفصة عنده فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال وان تم الحركة
 الابدية لتمامها حدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط
 الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط الوسايط حدثت المركبات من المعادن
 والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداد له من الانوار
 القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مستقلاً على عقل
 كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات وجب أن يكون في العالم
 السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة
 تكون نسبة الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل
 الاول في ايجار جمع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكان يحرك
 الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك
 الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامدى هذا ما كان عليه

قد ماؤهم وبين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الطجة التي يؤدى
 عن الامام الذي لا يجوز خلو ازمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج
 الى العلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب
 المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس
 الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء
 منهم فأظهروا اسقاط التكليف واباحية المحرمات وصاروا كالحيتوانات الهجمات
 بلا ضابطى ولا وازع شرعى فعوذ بالله من الشيطان وأتباعه من شرح المواقف
 (الباطنية) انما الزمهم هذا القلب لحكمهم بان لكل ظاهرا باطنا ولكل تنزيل تأويلا
 ولهم ألقاب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمردكية وبخراسان
 التعليمية والمطرية وهم يقولون نحن ائمة ما علية لا نأخذنا عن فرق الشيعة باثبات
 الامامة لاسماعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الاكبر المنصوص عليه بالامامة
 ثم ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم
 على ذلك المنهاج فقالوا في البارئ تعالى انا نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم
 ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان اثبات الحقيقة يقتضى
 الشكك بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه وذلك تشبيه فلم يمكن
 الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق بل هو الـ المتقابلين وخالق الخصمين والحكام
 بين المتضادين ونقول في هذا نصلح محمد بن الباقر رضى الله تعالى عنه أنه لما وهب
 العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر
 بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لاجبى انه قام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة
 فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك
 نقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته
 أبدع بالامر العقل الاول الذى هو تام بالفعل ثم توسطه أبدع النفس الثانى الذى
 هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل امانسبة النطفة الى غمام الخلقة والبيض الى الطير
 واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنتج واما نسبة الانثى الى الذكر والزوج
 الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص
 الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الاغلاط وتحركت حركة دورية
 بتسدير النفس أيضا فتركت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان
 واتصلت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن سائر
 الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الانوار وكان عالمه في مقابلة العالم كله
 وحيث كان في العالم العلوى عقل ونفس كل واحد وجب أن يكون في هذا العالم
 عقل مشخص هو كل واحد حكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسهونه النباط

وهو النبي ونفس مشخصة هو كل أيضا وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه
 الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو حكم الاتي المزدوج بالذكر
 ويسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكما تحركت الافلاك بتحرك النفس والعقل
 كذلك تحركت الذنوس والاشخاص بالشرائع بتحرك النبي صلى الله عليه
 وسلم والوصي في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخير ويدخل
 زمان القيامة وترتفع التكاليف وتفسحل السنن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن
 الشرعية لتبليغ النفس الى حال كمالها وكالها بالوجه الى درجة العدل واتحادها به
 ووصولها الى مرتبة فعلها وهو القيامة الكبرى فتعمل تراكب الافلاك والعناصر
 والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى
 السموات كالكتاب المرقوم وفيه يحاسب النطق ويقيز الخبير عن الشر والمطبع من
 العاصي وتصل برقيات الحق بالنفس الكل وبرقيات الباطل بالباطل يمان الممثل
 بين وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى مالا نهاية له هو الكمال
 ثم قالوا من فريضة وحكم من أحكام الشرع من يبيع واجارة وهبة ونكاح
 وطلاق وجراح وقصاص ودية الا وله وزان من العالم حدد في مقابلة هذه وحكم
 في مطابقة حكم فان الشرائع عوالم روحانية امرية والعوالم شرائع جسمية خبيثة
 وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزان تركيبات الحروف والاجسام
 ونسبة الحروف المنردة الى المركبات من الكلمات كالنسبة المردة الى المركبات
 من الاجسام ولكل حرف وزان في العالم وطبيعة تحمسه وتأثير من حيث ذلك
 الخاصة في النفوس فمن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات العقلية
 غذا للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من النباتات غذا للابدان وقد قدر الله
 تعالى أن يكون غذا كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذلك
 أعداد الكلمات والآيات وان التسعة مركبة من سبعة واثني عشرة وأن الثماني
 مركب من اربع كلمات في احدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع
 قطع في الاولى واثني عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل اية امكنهم استماع ذلك
 مما لا يعمل العاقل فكرته فيه الا ويحجز عن ذلك خوفا من مقابلاته بنسبه وهذه
 المقابلات كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتابا وادعوا الناس الى امام في كل
 زمان يعرف موازات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه واضاع والرسوم
 ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته
 وقصر على الازامات كلمته واسمها تظاهر بالرجال وتخص بالسلع وكان يصدعه
 على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة وذلك بعد أن هاجر الى بلاد
 امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لانباء زمانه فعاد ودعا الناس أول دعوة الى تعيين

امام صادق قائم في كل زمان وتتميز الفرقة الناجية من هذه الفرق بهذه السكينة
وهو أن لهم اماما وليس لغيرهم (آلى هنا من الملل والنحل للشهرستاني) والالزامات
التي قصرت كلفهم عليها مذكورة فيه وانما تركها متحاشيا من تطويل بلا طائل
لانها كلمات يسمخ منها الاطفال والجماهير وتضعك الشكلى والى الله المشتكى من
قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله أعلم واعلم أن المصنف رحمه الله
مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أساء اليه في خطبة الكتاب
ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه أن مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فاما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها
على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهبهم أيضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار
من أنكروا كلامه ما بين دفتى المساحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون
المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى على المتفطن فى الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى
عنده أمر اشاء لا لفظ والعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المساحف
مقروءا باللسن محفوظ فى الصدور وهو غير المكتوبة والقراءة والحفظ الجاذبة وعلمه تعالى
من أن الحروف والاقاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو فى اللفظ
بسبب عدم مساعده الالة فاللفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوثه دون حدوث اللفظ جميعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة تم كلامه وهذا الحمل
لكلام الشيخ مما اختاره محمد النهرستاني فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
فى أنه أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد
فى آخر المقصد السابع فى أنه تعالى متكلم (قوله كعدم اكفار الخ) اعلم أن
اكفار من أسكرها انما هو اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من محترعات
البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى
بل دال على ما هو صفة حقيقية قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبتدعات الله تعالى
ومحترعاته بأن أوجده فى لسان الملائكة ولسان النبي عليها السلام أو أوجد نقوشا
دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شيء بل هو مذهب أكثر الاشاعرة
فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن طبرى عليه الرحمة)
واعلم أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث

فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على أن المراد النفس وحيث وصف بما
 هو من لوازم الحادث دل على أن المراد اللفظي ثم هل هو مشترك لفظي أو معنوي
 وهل المعنوي متواطئ أو مشكك قال المحقق الأوجه أنه مشترك معنوي متكافئ كذا
 في النجم الوفا وقد كتب لدى قوله شكك معلا هكذا لأن الإطلاق في كل من المعنيين
 يكون حقيقة مع وحدة الوضع إذ الوضع للقدرا المشترك بينهما وهو متعلق التسليم
 أعم من أن يكون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع
 فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التحقق والاصل في الإطلاق الحقيقة انتهى بخطه
 رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أي يرجع البحث فيه إليها
 وهو الخارج المحمول الذي يطبق الشيء لئلا أنه أوليا يساويه على ما ذكره المتأخرون
 وذلك البحث إما أن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض
 ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فلان حيز طبيعي أو بأن يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان فلان قوة المحس
 أو يثبت له بالعرضية لأمر أعم بشرط أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقول
 الفقهاء كل مسكر حرام أو يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسئلة ويثبت له
 العرضي الذاتي أو ما يطبق لأمر أعم بالشرط المذكور كقولهم كل منحرل مجر كمين
 مستقيمين لا بد وأن يسكن بينهما قوله ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية يجعل
 تفصيله ما ذكرناه إذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الأحوال المختصة بأنواع
 موضوع العلم بل ما من علم الا يوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب (مقدمة)
 بكسر الهمزة أو بفتحها يعني ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لا رسا طها به ونفعه
 فيها هي مقدمة الكتاب وأما مقدمة العلم فأي توقف عليه الشروع في مسأله وهو
 معرفة حده ونهايته وموضوعه مقدمة الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم
 هي الإدراكات التي يتوقف عليها الإدراكات مسائل العلم فالعلم هو مقدمة الكتاب
 وإدراكات مبينها هي مقدمة العلم جلال الدواني على التهذيب (اعلم) أن أرباب
 النصائيف كثيرا ما يقدّمون أمام المقصود طائفة من الكلام تنفّس الطالب بأدراك
 معانيها في ذلك المقصود ويسمونها بالمقدمة كاليهون طائفة من كلامهم فنأرق قسمها
 أو بابا أو فصلا ويجعلون كتبهم مشقة على هذه الأمور اشتغال الكل على الأجزاء وهي
 هنالبيان رسم المنطق والحاجة إليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب وأما مقدمة
 العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع في مسأله وهي معرفة حده وموضوعه
 وغاياته فمقدمة الكتاب هي طرف من الكتاب ومقدمة العلم الإدراكات التي
 يتوقف عليها الإدراكات مسائل العلم فالألفاظ مقدمة الكتاب وإدراكات معانيها
 هي مقدمة العلم غانم البغدادى على التهذيب (اعلم أن المطالب أربعة) أحدها

مطلب ما يحسب الاسم كقولنا ما العنقاء أى ما مدلول هذا اللفظ ومفهومه
ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة أو معدومة ثم مطلب ما يحسب
الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجودة
في الهند أم في السند الى غير ذلك فمطلب ما يحسب الاسم مقدم على هل البسيطة
ومطلب هل البسيطة مقدم على ما يحسب الحقيقة وما يحسب الحقيقة مقدم على
هل المركبة من حاشية المطالع (لنا مطلبان) مطلب ما ويطالب به التصور ومطلب
هل ويطالب به التصديق والتصور يحسب الاسم وهو تصور شئ باعتبار مفهومه
مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري
في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعسومات أيضاً والطالب له ما الشارحة
للإسم وثانيهما تصور يحسب الحقيقة أعنى تصور الشئ الذى يعلم وجوده من حيث
انه موجود والطالب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم الى التصديق
بوجود الشئ لنفسه والى التصديق بثبوتة لغيره والطالب للاولى البسيطة والثانى
هل المركبة ولا شبهة بأن مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة
فإن الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يمكن التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسيطة
مقدم على مطلب ما الحقيقة لأنه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن أن يتصور من حيث
انه موجود ولا ترتيب ضروري بين هل المركبة وما الحقيقة لكن الاول تقديم الماهية
من الحاشية القديمة على شرح التجرىد (حقيقة الشئ وماهيته) وجهه على التعريف
ينقل على ترادفه ما المشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره
يعنى أن الماهية عبارة عما به الشئ يكون هو هو سواء صدق على شئ في الخارج
كما هي الانسان التي هي الحيوان الناطق أو لا يصدق على شئ في الخارج أم لا
كما هي العنقاء وهو طير يطير في القاف مثلاً وأن الماهية عبارة عما به الشئ يكون
هو هو ولكن لا بد من صدقه على شئ في الخارج كما هي الانسان وغيرهما به لشيئ
هو هو الضميران للشيئ أو أحدهما له والاخر لا وهو مبتدأ وخبر والمجرى خبر عن الشئ
وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشئ هو هو في حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى أن كون
الانسان انساناً بنفسه لا يجعل جاعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية
الشيئ نفسه استغناؤه عن السبب فبالضميق العبارة لا يقال كون الانسان انساناً
بسبب الناطق فيكون حقيقة له لأنه لا سبب له في الماهية كما عرفت على أن الناطق
سبب للحق في الحيوان لا لكون الانسان انساناً كالحیوان الناطق للانسان
بخلاف مثل الضاحك والكاظم يمكن تصور الانسان بدون أى بدون الضاحك
والكاظم فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى
أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب

الاستعمال فأشارنا إلى أن بينهما فرقا اعتباريا لاحقة بما باعتبار حقيقة
 في الخارج حقيقة بأن وجود ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخيصية
 يقال شخص بصره فهو شاخص إذا فتح عينه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أي مع
 قواعظ النظر عن كل واحد من التحقق والتشخيص رمضان أفندي على شرح العضد
 لافتنا إلى (والماهية) منها بسيطة وهي ما لا يبرهن ومنها مركبة وهي ما له جزءان وهما
 موجودان ضرورة أن دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فإن وجود
 الإنسان والشجر والبيت وأمثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها أيضا
 معلوم بالضرورة وأما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محسوس تأمل
 وقد يستدل عليه بأن المركب لا بد وأن ينتهي في التحليل إلى البسيط لأن كل كلمة
 وإن كانت غير متناهية من الواحد لأنه مبدؤها فلو انتهى الواحد انتهت الكلمة
 لا تنفكا مبدئيا من شرح التجريد على قرشي (الماهية) أن أخذت من حيث هو وهو
 من غير التفات إلى أن يقارن شيء من العوارض والواحد أول ما يلفت إلى مفهومه
 من حيث هو هو تسمى المطلقة والماهية بشرط شيء وإن أخذت مع الشخصيات
 والواحد تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وحدها
 الأول المطلق موجود في الخارج لأنه جزء من الخلق الموجود في الخارج وجزء
 الموجود في الخارج موجود في الخارج وإن أخذت بشرط العارض عن الشخصيات
 والواحد تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لأن
 الوجود الخارج أيضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل إنما يكون في العاقل
 وإن كان كونه في العاقل من الواحد لأن المراد تجريده عن الواحد الخارجية
 من شرح المطالع للأصفهاني (اعلم أنهم اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي
 مجعولة لتجعل جاعل أم لا على أقوال ثلاثة الأول ما اختاره المصنف وهو أنها كلها
 مجعولة لتجعل سواء كانت مركبة أو بسيطة وذلك لأن الخروج إلى تأثير الفاعل
 هو لا يمكن العارض للمركبات والبسائط فكما يحتاجه المجعل الجاعل ثم الأثر
 الحاصل في الخارج من جعل الجاعل أي بأثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده
 فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة لتجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني
 غير مجعولة لمقتضى مركبة كانت أو بسيطة أذ لو كانت الانسانية مثلا لتجعل الجاعل
 لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه تعالى
 أقول أنا لا نسلم استحالة فإن المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه وإنما الحاصل
 هو إيجاب المعدوم وحاصله أن عند عدم الجاعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج
 رأسا فلا يصدق عليها حكم إيجابي بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها
 عنها بحسب الخارج لأنها تنقر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم مسلوب قولنا

الانسانية لا انسانية والحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف
البسيط ادلو كان البسيط مجعولا لسكان ممكلا ان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لسكن الامكان نسبة تقتضى الاثنية فيلزم أن يكون
في البسيط اثنية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلاف والجواب أن الامكان نسبة بين
الماهية ووجودها لا بين أجزاء الماهية حتى يقتضى الاثنية فيها (من شرح التجريد
لعلى قوشجي) في تحقيق أن الماهية مجعولة أو غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات
مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضى شيئين
ولا اثنين في البسيط والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تناهي أجزاء الماهية
وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط للدليل القول
الشافى وانت خبير بأنه لم تتوارد الاقوال على محل واحد وتحقيق المقام أن الجعل
قسمان بسيط وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد نحو وجعل الظلمات والنور
ومركب وهو الذي يتعدى الى مفعولين وهو قسمان أحدهما أن يكون الجعل بين
مفعوليه صحيحا مفيدا نحو جعل الله الانسان موجودا والثاني أن يكون غير
مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة
كانت أو مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول الميث على الاطلاق والمثني
عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول الثاني على الاطلاق وأما
القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له في ذوق المحققين وقد شرب هذا
المشرب الهني من منبع الزوار عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشئ
بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فان ما هو علة ظهوره مثلا فليس بالحقيقة
علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون
الانسان انسانا مشلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ نعتي به انها بذواتها
أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير أخرى كونها هي ونقي الاحتياج الملاحق
لا ينافي الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست
بافاضة مفيدة في العلم واختراعه والالزم أن تكون حادثة بالحدوث الذاتي هذا
خلاف نعم ليس اختراعها في العلم الا في كاختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا
أظهارها أمر لم يكن ليسا من تأخرها عن الحق تأخر ادهر يابل علمه تعالى ذاته بذاته
يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزيلت النبوت في العلم والالزم
الجهل وتأخره عنه تعالى تأخر اذ اتيا لامكانها الذاتي لازما يادهر ياكذا
ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في رسالته التي عملها في القضاء
والقدر والحدوث والقدم والجبر والاختيار في سنة سبع وخمسين ومائة وألف
في القسطنطينية المحروسة (قال السيد الشريف في تعريفاته) الاعيان الشابتة هي

حقائق الممكّلات في علم الحق تعالى وهو صور حقائق الاسماء الالهية في الحضرة
العلمية لا تأخر لها عن الحق الابداني لا با زمان فهي أزلية أبدية والمعنى بالاضافة
التأخر بحسب الذات لا بتغير وقال فيها أيضاً الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلّي
الحقّي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العلمية
كما قال كنت ~~في~~ نفاً خفياً فأحييت أن أهرق الحديث الفيض المقدس بعبارة
عن التجليات الاسماءية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان
في الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاقل تحصيل الاعيان
الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني تحصيل تلك الاعيان في الخارج
مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره (القضاء والقدر) القضاء ما بالمد
أو بالقصر وله معان كثيرة في اللغة منها الاداء والفراغ والقصل والامضاء والبرام
والخلق والانها والموت والامانة واحكام العمل والافتاد والايجاب وانعام الوطر
وبلوغه وغير ذلك وعند أهل الشرع قطع الخصومة أو قول ملزم مصدر من ولاية
عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو انقطاع الشيء واقفله وأما القدر
يفتح الدال ونسكن فهو تعيين كمية الشيء والتقدير والحكم وأما معناهما اصطلاحاً
ففيه أقوال القول الاول للاشعري وجهه ورأى أهل السنة وهو أن القضاء ارادته تعالى
الأزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما دبر الوجودات جبراً ما ياحمل على قدر
مخصوص في ذواتها ووصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها المعادية القول
الثاني للصوفية وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذي به حصلت الاعيان
الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم الاثني والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي
به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانها اجالات الذات العامة
من حيث هي هي ليست متعلقة بشئ من الاشياء لاستغنائها التمام وفوق التمام وأما
أسماءها النسبية فما كان منها بذاته طالباً للبطون فهو أيضاً لا يتعلق به بشئ من الاشياء
ولا يتعلق به أيضاً الدال مدرك ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهي الاسماء التي
استأثرت الذات بعلمها وأما الظاهر منها فانه ما يتعلق بشئ من الاشياء أيضاً كالحق
ومنها ما يتعلق بشئ من الاشياء ~~في~~ العالم المتعلق بالعلوم والقادر بالقدر دور
ثم إن لهذه الاسماء الالهية صوراً في العلم الاثني لانه عالم بذاته لداته وأسمائه
وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة
تسمى عندهم بالاعيان الثابتة ~~كلية~~ كانت وتسمى ما حيايات وحقائق
أوجرية وتسمى هويات ثم إن للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما باعتبار اسمها
صور الاسماء والآخر باعتبار أنهما حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار
الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان وللاسماء أيضاً

اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها والثاني وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها
 محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له وباعتبار وحدة الذات
 الموصوفة بالصفات مقيضة على صورها وهي الايمان الثابت وكذلك الايمان الثابتة
 مستقيضة من الاسماء ومقيضة على الايمان الخارجية القول الثالث ما اختاره
 المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي معها اثبات الباري وهو أن القضاء
 اقتضاه تعالى في الازل لما سيكون من الاشياء على وجود معينة مخصوصة منطبقه
 على ماهي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء
 القول الرابع ما ذكره الامام الرازي في شرح النظم السابع من الاشارات ونصها
 الواجب يجب أن يكون عالما بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى اليه
 بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى
 فتعال الامام القضاء هو المعال الاول لأن القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه
 سائر التناصيل والمعال الاول كذلك وأما القدر فهو سائر المعالولات الصادرة
 طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعال الاول تجري مجرى تفصيله بالجملة القول
 الخامس للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان
 جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة
 في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
 على سبيل الابداع متممها اذ المادة غير متأينة لقبول صورتين معافضلا عن تلك
 الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
 ما قبلها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستقر
 التجدد وغير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد
 واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها
 واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
 مجمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
 بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التفسير من قوله عز من قائل
 وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها
 موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة
 فيهما مرتين القول السادس بله والحق وهو أن قضاء تعالى علمه بما ينبغي أن يكون
 عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم
 بالاعتناء التي هي مبدأ فيض الموجودات من حيث جلها على أحسن الوجوه وأكملها
 وقدرة خروجه الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء القول
 السابع لبعض الحكماء وهو أن قضاء تعالى علمه الاجمالي وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره أبو البقاء في الكتابات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء
 في العلم الاعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكماء بالعلم الاول والقدر حصول
 صور جميع الموجودات في الوجود المحفوظ على الوجه التفصيلي وهو الذي تسميه الحكماء
 بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القيسات وهو كلام طريل جد في
 أراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور أو الى الرسالة المنقولة عنها هذه الاقوال
 وهي الرسالة التي ألفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلي المصري في الحوادث
 والقدم والقضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومانه
 وألف واعلم أن كل شئ مما في العالم العنصري أي من البسائط التي هي العناصر
 الاربعة والمرسكيات التي هي المعادن والنبات والحيوان وأشخاص كل نوع منها
 في صغرها وكبرها موصوف في الفلك أي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا أي في
 عالم الحس بجميع هيئاته أي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان
 وكذلك كل حيوان وغيره منقوش في جميع أحواله وحركاته وسكناته وما وجد
 وما سيوجد وفي أكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصادر من كل شخص اذا افلاكا
 أبدت منقوشة بجميع الكائنات لا تفاذر صغيرة ولا كبيرة الا احصتها وضبطها على
 ما قال تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة
 في سطوحها المخدبة والمقمرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وبست على
 ما يحس بالبصر اشغيت الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فاعلم ان كل شئ من نفسه
 فهو منقوش كصورة الانسان والقبل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذلك شكله
 وتخططه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالروائح والطعوم والالوان وأمثالها
 من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه آخر كالكاتب حول كل شخص موصور
 على ما هو عليه من الصغير والكبر والنشور والنمو والتوالد والتناسل وغيره من أول
 نشوء الى آخر أمره وبهذا يرى الشئ الواحد في النوم على هيئات مختلفة وأحوال شتى
 من أول أمره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه (من شرح
 حكمة الاشراق العلامة الشيرازي بعد ذكر مقام كنزها الى الاواخر حرره الفقير
 محمد الراغب الوزيري) قضاء حكم اجمال استباحوال موجودات مثل حكم من يوت
 هو انسان وقدرة تفصيل اين حكمه بتعيين اسباب وازمنه بحسب قابليات مثل
 حكم موت زيد در فلان روز وفلان مرض وقضا تابع علم اذ ليست بوجودات اين علم
 تابع علمت باعيان ثابتة وقدرة تابع علمت باحوال اعيان ثابتة واين علم تابع اعيان
 ثابتة است داود قيصر در شرح فصوص كويد بالاعيان ليست بمجردة بل
 الجاعل ليتوجه الاراد بأن يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاهتمام وعين
 الضال مقتضية للاضلال كما لا يتوجه أن يقال لم جعل عين الكلب كبا نبح العين وعين

الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهة ومظاهرها في العلم
 بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة
 فهي الثابتة أزلا وأبدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق العدم والفتاء اليها
 وصباغ كرباس راكرباس نغيساز دورنك دارنك نغيسازد بلكه كرباس را رنك
 ميسازد وخذاي تعالى هم ذات را ذات نغيسازد ووجود را وجود نغيسازد بلكه ذات را
 موجود ميسازد شيخ ابو علي وقتي كه آلود ميخورد ومعنى الماهيات ليست بمجولة
 بعمل الجاعل برسيدند در جواب فرمود **كه** خايل الورا الون نغيسازد بلكه
 الورا موجود ميسازد ونبي خادم قضاست چنانچه طبيب خادم طبيعتست
 اكر موافق قضاء ميسازد بكونه راه نمابديس لك من الامر شي املك لا تهدي
 من احببت وتطيق قضاء يا بروت آنت كه امر ونهي هم از قضاست وثواب
 وعقاب خاصيت فعل ونيت ماست فعل ونيت نيك مقتضى بهتشت است
 وفعل ونيت بد مقتضى دوزخ چنانچه سقمونيا مسهل وزهر قاتلست
 از (شرح ديوان علي كرم الله وجهه للقاضي مير حسين) مراتب
 الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث أدناها الموجود بالغير الذي
 يوجد غير فلهذا الموجود له ذات ووجود بغير ذاته وموجد بغيرهما فاذا نظرت
 الى ذاته مع قطع النظر عن موجدك أمكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه
 فلا شبهة في أنه يمكن أيضا تصور انفكاكك عنه فالتصور والتصور كلاهما ممكن
 وهذه حال الماهيات الممكنة كاهوال مشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود
 هو غيره أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
 عنه فلهذا الموجود له وجود بغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
 لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال والتصور ممكن وهذا حال
 واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين وأعلاها الموجود بالذات بوجود
 عينه أي الذي وجوده عين ذاته فلهذا الموجود ليس له وجود بغير ذاته فلا يمكن
 تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال
 واجب الوجود على مذهب الحنابلة وان أردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح
 الحلال مما نورد في هذا المثال وهو أن مراتب المضي في كونه مضيئا ثلاث أيضا
 الاولى المضي بالغير أي الذي استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي استفاد
 بمقابلته الشمس فههنا مضي وضوء بغيره ونبي ثالث أفاد الضوء الثانية المضي
 بالذات بضوء هو غيره أي الذي يقتضي ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه
 عنه بكرم الشمس اذا فرض اقتضاء الضوء فهذه المضي له ذات وضوء بغير ذاته
 الثالثة المضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضي بذاته لا بضوء زائد

على ذاته فهذه الأهل وأقوى ما يتحور في كون الشيء مضيئاً فان قيل كيف يوصف
 الضوء بأنه مضيئ مع أن المضيئ كما يتبادر إليه الاوهام العامة ما قام به الضوء ظاهراً
 ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيئ في اللغة وليس كلاً من شأنه
 فاننا اذا قلنا ذلك الضوء مضيئ بذاته لم نرد به أنه قائم به ضوء آخر وصار مضيئاً بذلك الضوء
 بل أردنا به أن ما كان حاصله لكل واحد من المضيئ بغيره والمضيئ بذاته بضوء هو غيره
 أعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته
 لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل فانه طبايعه بذاته ظهوراً
 لا خفاء فيه أصلاً وظهوره بغيره على حسب قابليته (شرح هداية الحكمة للمعاني
 مير حسين الميربدي) للوضع عند أهل العربية معنيان أحدهما جعل الشيء بأزاءه
 ليبدل عليه بنفسه وهو المعنى الآخر المتبادر منه عند الاطلاق المتعب
 في اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين
 الحقائق والجهازات وثانيهما جعل الشيء بأزاءه للمعنى ليدل عليه ولو عرفت القرينة وهو
 المعنى الاعم الشامل للقيمة والجهاز وينقسم كل من المعنيين الى وضع العين للعين
 كما في المقررات والى وضع الاجزاء للاجزاء كما في المركبات وأيضاً ينقسم الى الوضع
 الشخصي وهو وضع الشيء المخصوص بخصوصه للمعنى النوعي كوضع الانسان
 للعيون الناطق ووضع الحروف اعانيها الى الوضع النوعي وهو وضع الشيء المخصوص
 مع اشياء أخرى بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والجهازات وأيضاً ينقسم الى
 الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام
 للموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس والى الوضع العام للموضوع له
 الخاص كوضع الحروف والضمائر وأسماء الاشارات والموصولات والمشتقات
 والمركبات والجهازات (من حاشية ميرزا أبي الفتح على شرح التهذيب للدواني) معنى
 الملاحظة في المشتق أن يلاحظ اسم الفاعل الثلاثي المجرد وماز يذيقه والرباعي
 المجرد والمزيد فيه بوجه عام أي من غير تعيين لفظ ويوضع بأزائه ذات متعينة بعيدا
 الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة في المركب
 أن يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام أي من غير تعيين وضع
 ويوضع بأزائه معنى مركب ومعنى الملاحظة في الجهازات أن يلاحظ لفظ الجهاز المفرد
 ولفظ الجهاز المركب بوجه عام أي من غير تعيين لفظ الجهاز ويوضع بأزائه معنى مناسب
 للمعنى الموضوع له منه انتهى (أبيجد) عبارة عن ثمان كلمات مشهورة متعقبة هي هذه
 الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بالتركيب وقد جرت العادة
 بتعليمها المبتدئين بعد ما علوهم خروف الهجاء مفردة اسماء ومركباتها الثمانية على نظم
 وترتيب ما لوف لطبايع منشط لهم على أخذها وضبطه والسر في ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدئ بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنظمة أتت في الكلام
تركيبات ثلاثية ورباعية أيضا غير منظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع
الخصائصات أيضا في تسير الشروع في تعلم. طلق الكلام وفيه سر آخر هو اناسهم
بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد توحشهم من تركيبات هذه اللغة عجائية
يؤيده ما ذكر والهاسن المعاني هو أن أيجاد معنى أخذوه ووزن بمعنى وصكب
وحطى بمعنى وقت وكل بمعنى صار متكما وسعفص بمعنى أسرع في التعلم وقرشت
بمعنى أخذ بالقلب وتخذ بمعنى حفظ وضطلع بمعنى أتم فتكون كلها على صبغة الماضي
من الثلاثي أو الرباعي تعني المجموع على ترتيبها بصيرا القارسة يدرك ديدر ميوس
واقف شدمعن كرمي شدزودياموخت دردل كرفت تكاه دلشت تمام كرد *
وعلى هذا لا يخفى إمكان اعتبار فائدة أخرى أيضا فيها هي تأليفهم بالمعاني المربوطة
بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكي المتعلم اذا عرفها
أن الالتم له اللاتقي بشأنه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف
على المقصود وتكرار التكلم والامراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه
والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله
وأيجاد القرشت وكلن رئيسهم مالوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف
أسمائهم هلكوا يوم الظلة فقتلت ابنة كلن

كلن هتمم ركشي * هلك وسط الحلو * سيد القوم آناه الشصفت نار اوسه ماطله

جعلت نار اعليهم * دارهم كالمضجعه

ثم وجدوا بعدهم ثمخذ ضفغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوده شفي
ظاهرة على التأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق أصحاب الالبكة بنار أمطرت عليهم من
سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على طابق ما اقترحوه بقولهم فأمة طعلينا كسفا
من السماء ويدل أيضا على قدمها مع اشتغالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى
عن محمد بن علي الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم
كأنه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة أشهر أخذت والدته يده وجاءت به الى الكتاب
وأقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل أجد فرغ عيسى
عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما أجد فدعاه بالدره ليضربه فقال يا مؤدب
لا تضربني ان كنت تدري والافاسألتني حتى أفسر لك قال فسر لي فقال عيسى
عليه السلام الالف آلاء الله والباه بهجة الله والجيم جمال الله والدال
دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاى زفير جهنم
حطى حطت الخطايا عن المستغفرين كلن كلمات الله لا مبدل لكلماته سعفص
صاع بصاع والجزا بالجزا قرشت قرشهم فخرهم فقال المؤدب خذني أيتها المرأة

سيدنا بل قد علم ولا حاجة له في المؤدب ومما يدل أن أجدد موضوع في قديم
 الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من المخلوقين ما قرعوا عليه من قديم الأيام
 من الحساب المشهور بالجل بل يضم الجليم وفتح الميم المشددة والتخففة ومن لطائف
 الاتصافات المساعدة لهذا المطلوب أن جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية
 وعشرون حرفاً فجاءوا سبعة وعشرين منها لاصول مراتب الاعداد من الاتحاد
 والعشرات والمآت واحد الالاف فلم يحتاجوا معها الى ضم شيء آخر اليها أصلاً فضلاً
 عن تكرارها كما احتج في أرقام حساب أهل الهند الى ضم علامة صفر في عشراتهم
 وصفرين في مئاتهم وثلاثة في أحاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود في جميع المراتب
 من نفس هذه الحروف بالافراد والتراكيب والتقديم والتأخير كما هو المقرر المشهور
 في حساب أهل النجوم في بلادنا والدليل على أن اعتبار هذا الحساب من قديم
 الأيام ما نقله المفسرون عن بعض الأكابر في تفسير المقطعات القرآنية أن كل حرف منها
 يدل على مدة قوم وأجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود أنهم بعد مسمع منفتح سورة
 البقرة قروهم أنه إشارة الى أن مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم إحدى وسبعون
 سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فاسألوهم سائر الفواحي ارتفعت الشبهة عنهم
 وأيضاً يدل عليه ما روى أن أبا القاسم بن روح الله قدس سره قال في جواب رجل
 سأله عن معنى قول العباس رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم إن علياً
 أياطاب قد أسلم بحساب الجمل وعقد يسده ثلاثاً وستين عنى بذلك أنه أحد دجواد
 وتفسير ذلك أن الالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء
 ثمانية والدال أربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والدال أربعة فذلك
 ثلاثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر أن قوله
 وعقد يسده الخ عطف تنقيري لقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منهما أن أياطاب
 أخبر عن إسلامه بإشارة حسائية يفهم أهل الخبرة منها أنه أقرب بآياته أسمائه وصفاته
 التي يمكن أن يرجع اليها البواقي فظهر عما نلناه عليك أن حساب الجمل معجول عليه
 من قديم الأيام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعيير عن الحروف
 بإيراد لفظ يدل بنفسه أو بما يتبادر معناه اللغوي أو الاصطلاحي بنوع من أنواع
 الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعانيات أن يعبر
 مثلاً عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لا يامه وعن غين ضلغ
 بالعندليب باعتبار أن اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة
 عن حدوث أمثال هذه الاصطلاحات في معنى طه أنه يجوز أن يكون المراد به يادر
 سخطا بالنبي صلى الله عليه وسلم باعتبار أن عدد مجموع الهاء والهاء أربعة عشر
 وفي عددها يصير الهلال بدر من الشهر ومغناضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية

أمره متناسبة تلذ وتنفط منها الاسماع والقلوب وسهل بها الضبط والحفظ
كما هو المعمول في هذه الأزمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج
نوع آخر منه يسمى بالبينات ونوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلاً اذا اعتبرت
أسماءها اعتبارين الاول اعتباراً في الالف والباء والجيم للمسميات فيكون بهذا
الاعتبار عدد الالف واحد والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثاني اعتباراً بقيمة
الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد الجيم مائة وعشرون والباء مائة
وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم مائة وعشرون مسمى الباء والياء والميم
فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البينات ووجه التسمية
في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن أن تكون مناسبة تقابله ما في لفظ القرآن فبعض
الحروف يكون زبراً أكثر من بيناته في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها
بالعكس ككل من حروف لكن وبعضها متساوي الزبر والبينات كما اتفق في خصوص
سبعين بعضها ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء
من جعلتها اتفاقاً مطابقة عدديها لفظاً فحدها عدد زبر لفظاً اسلام وعدد بينات لفظاً
على لعدد زبر لفظاً ايمان فلهذا الفضل جلال الدين الدواني في سلك رباعياته المشروحة
بقوله (رباعي) خورشيد كالست نبي ماه ولي * اسلام محمدت و ايمان علي * كريفتي
برين سخن مي طلبی * ~~بني~~ كركه زینات اسماعت جلی * فهذه كلها اعتبارات
اصطلاحية معظم فوائدها انما هو ما ذكرنا ملكتي قوما من المنصوفة بناء على ما تخيلوا
من أن مراتب الاعداد مطابقة على مراتب الهوام وانها امر آتلفه الناس في الاشياء حتى
لوقوف أحد للاطلاع على جميع خواصها وأحوالها انكشف له أحوال الموجودات
حتى الحوادث المماسية والاشياء كنههم اعتقدوا أن لامثال ما نقل عن بعض المغاربة
من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع
زلزلة عظيمة في سنة اثنين وسبع مائة وكان الامر كذلك أصلاً في نفس الامر فصرخوا
أعماهم في تلك الحوادث فاجروا أنواع الحساب المذكور في أسماء الله تعالى بل في سائر
الاسماء والالفاظ وادعوا أن ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب
فاختاروا طرقاً في وضع تلك الاسماء في الألواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة
حن التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى التاري
والهوائى والمائى والارضى واسقاط بعض منها في الحساب واثبات آخر منها وغير ذلك
على الاطائل تحتها ثم ادعوا المن يسيل طبعه الى استماع أمثال تلك الامور طمعاً في
الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الألواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها
هذه الأسماء على هذه الأصول الموضوعة آثاراً غريبة وأحكاماً عجيبه بترتيب بعضها
على أصل وضعها فيها وبعضها على وقتها في أمكنة مخصوصة وبعضها على تزيدها

بربطها أو دلفها على عضو معين مرعسة في جميعها الساعات الموافقة لمصر
 المطالب باعتبار أو مضاع البروج والكواكب وأنبتوا أيضا تكرار كل من هذه الاسماء
 بعنوان الذكر والورد والمدامة على عدده المخصوص به المستنبط من تلك الأصول
 خصوصاً مع رعاية أمور آخر منها موافقته في الحساب لأمم هذا كروا المذكور فوائد
 عظيمة وخصائص جليلة وطائفة أخرى من المحتملين أضافوا إلى تلك الدعاوى أبا طيل
 أخرى ~~ب~~ كما لا يخفى بطلانها على جهال العوام أيضا منها دعاؤهم معرفة الغالب
 والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب أسمائهم وطرح عدد مخصوص
 من كل منهما مرة أو مرات حتى يبقى عدد أقل منه ثم النظر في جدول اخترعت لذلك
 والحكم بأن أيامها هو الغالب وغفلوا أو تغفلوا عن أن هذا الحكم بهذا الحساب
 مستلزم لدوام غالبية أحد المسميين على الآخر في جميع الأشخاص والأحوال
 والأزمان مع أنه باطل بالتجربة بالضرورة وأوجب من جميع ما ذكرنا جراءة بعض
 من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييد العصاة وتزويجهم وجلبا
 أقبلوب قوم إلى بعض الأئمة من أهل البيت مع أنه ليس في كتب خواص شعيتهم
 ومشايخ طريقتهم الذين شأنهم تتبع أخبارهم واقتفاء آثارهم شيء من ذلك نسأل الله
 التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان القواية (إلى ههنا من لسان الخواص)
 رضى الدين التتروينى ~~م~~ خلافاً لاسقاط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)
 ومن الناس طوائف يضعون قوانين لا استخراج الغيب ليست من الطوائف الأولى
 الذي هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحُدس المبسّط على تأثيرات النجوم
 كما زعمه بطليموس ولا من الفلق والتخمين الذي يحال عليه العرافون وأغماهي
 مغالط يجعلونها كالصايد لاهل العقول المستضعفة وليست أذ كمن ذلك الاما ذكره
 المصنفون وواعيه الخواص فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النجم
 وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المقالوب
 في المتحاربين من الملوك وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحد هما بحسب الجمل
 المصطلح عليه في حروف أبيجد من الواحد إلى الألف أحاداً وعشرات ومئين والوفافاذا
 حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الآخر كذلك ثم اطرح من كل
 واحد منهما مائة تسعة وأحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين
 من حساب الأسمين فإن كانا مختلفين في الكمية وكانا معاً زوجين أو فردين فسااحب
 الأقل منهما هو الغالب وإن كانا متساويين وهما معاً زوجان فالمطلوب هو الغالب وإن كانا معاً
 فردين فالمطلوب هو الغالب ونقل ههناك بيتين اشتملوا على الناس وهما
 أرى الزوج والأفراد يسموا أقلها * وأكثرها عند الخائف غالب

ويغلب مطلوب إذا الزوج يستوى * وعند استواء الفرد يغلب طالب
ثم وضع المعرفة ما سبق من الحروف بعد طرحها بتسعة فانونا معروفا عند هم مبتدا
من أول حروف أبيجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الاحاد وهي آية نغ * بكر
* جلش * دمت * هنت * وسخ * زعد * حفظ * طعض * مرتبة على فوائ الاعداد
ولكل كلمة منها عدد الذي هي في مرتبته فالواحد لكلمة آية نغ والاثنان لكلمة بكر
والثلاثة لكلمة جلش وكذلك الى التسعة التي هي طعض فتكون لها التسعة
فاذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه في أي كلمة هي من هذه
الكلمات وأخذوا عدد ما كانه ثم جمعوها الاعداد التي يأخذونها بما لا من حروف
الاسم فان كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها والآخرها ثم يفعلون
كذلك بالاسم الآخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان
ولتحقيق الكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير معزوا الى ارسطو وعند المحققين
لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان يشهد بذلك فتصفحه ان كنت ممن
أهل الرسوخ انتهى الخصام مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق
على ملحمة منسوبة لابن العربي الحسائي رضى الله عنه في كلام طويل شبيه الانغاز
لا يعلم تأويله الا الله تعالى وافاق عديدة ورموز ملغوزة وأشكال حيوانات تامة
ورؤس منقطة وتماثيل من حيوانين غريبين وفي آخرها قصيدة على روى اللام
والغالب انهم ساكلها غير صحيحة لانها لم تن على أصل على من نجامة وغيرها من المقدمة
المان كورة (أصل كتاب الجفر) وقد يستندون في حديثان الدول على الخصوص
الى كتاب الجفر ويرعون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار والنجوم لا يزيدون
على ذلك ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هرون
سعيد العجلي وهو رأس الزيدية كان له كتاب يروي به عن جعفر الصادق وفيه علم ما سبق
لاهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر
الصادق ونظرائه من رجالهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لمثلهم
من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر في جلد ثور صغير فرواه عنه هرون العجلي وكتبه
وهما باسم الجلد الذي كتب منه لان الجفر في اللغة هو الثور الصغير وصار هذا
الاسم علما لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفسير القرآن وما في باطنه من المعاني
غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم يصل روايته ولا عرف عنه
وانما ظاهريه من شوار من الكلمات لا يصحها دليل ولو صح السند الى جعفر الصادق
لسكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات وقد صح
عنه أنه كان يحذر بعض قرابته بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عمه
زيد من مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف (من المقدمة)

كبرية على صفة العلم (العلم وعدم صفته) ومن هؤلاء بعض من الذين يدعون عدم ادراك
 القريب لعلوم استبطوا الاستخراج القريب وتعرف الحكاميات صناعة هو علم خط
 الرمل ومحصل هذه الصناعة انهم يصيرون النقط اشكالاً ذات أربع مراتب
 تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واشتراكها فيما فكانت ستة عشر
 شكلاً ميزوها كلها بأسمائها ونوعوها الى سمود ومحموس شأن الكواكب وجهها لها
 ستة عشر بيتاً كل بيتا البروج الاثنا عشر التي لذلك والاوتاد الاربعة وجعلوا لكل
 شكل بيتاً وحظوظاً ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستبطوا من ذلك
 فنا حازوا به فن النبوة ونوع قضائه الا أن أحكام النبوة مستعدة الى اوضاع طبيعية
 وأما فلسفة هذه الصنائع متقدمة الى اوضاع فلكية وأما انفاضية ولا دليل
 يقوم على شيء منها وانحصل هذه الصناعة محسنة من المطالبين للمعاني
 في المدن ومنه فواقيها التصانيف المحملة لقواعدها وأصولها كما فعله الرافعي
 منهم وغيره وهم يزعمون أن أصل ذلك من النبوة القديمة في العالم وربما
 نسبوها الى داود ايل وأدريس عليهما السلام ويحتملون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم
 كان نبي يخط فن وافق خطه فذا الذوليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرمل كما
 يزعمونه لأن معنى الحديث كان نبي يخط قبايته الوحي عند ذلك الخط ولا استصالة
 أن يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون في ادراك الوحي
 ومعنى فن وافق خطه أي ذلك النبي فهو ذات أحد فهو صحيح من بين الخط بما عده
 من الوحي لذلك النبي الذي كان عادته أن يأتيه الوحي عند الخط وما أخذ ذلك عن الخط
 مجردا من غير موافقة الوحي فلا محصة فيه وهذا معنى الحديث والله أعلم من مقدمة
 ابن خلدون المذكورة (النسب الاربعة الواقعة بين الكليين) اعلم أنه لا بد وأن يتحقق
 بين كل كليين احدي النسب الاربعة التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم
 من وجهه لأنه إما أن لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر أو يصدق فعلى الأقل
 فهما متباينان كالانسان والجرعوعلى الثاني فإما أن لا يصدقون بينهما صدق كلي
 من جانب أصلاً أو يكون فعلى الأقل فهما أعم وأخص من وجه كليهما والآخر
 وعلى الثاني فإما أن يكون الصدق الكلي من الجانبين أو من جانب واحد فعلى الأقل
 فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فإما أن يكونا متساويين كالحيوان
 والانسان فراجع التساوي الى موجبتين كليتين فهو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان
 ومراجع التباين الى سالتين كليتين فهو لا شيء من الانسان يجرع ولا شيء من الجرع
 بانسان ومراجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص
 ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص فهو كل انسان
 حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومراجع العموم من وجهه الى موجبة جزئية

وسالبين جزئيتين فهو بعض الحيوان أبيض وبعض الحيوان ليس بأبيض وبعض
 الأبيض ليس بحيوان عسده الله برذوى قال الحق التفتازانى فى شرح المقاصد
 فى البحث السادس من أبحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الجمل ولا يشترط
 فى صحة الحكم المطابقة لما فى الاعيان اذ قد لا يوجد فيها العرفان ولا يمكن المطابقة
 لما فى الازدهان اذ قد يرسم فيها الكواذب بل الاعتبار المطابقة لما فى نفس الامر وهو
 المراد بالواقع وللخارج أى خارج ذلك المدرك والمجهول مناهما يفهم من قولنا هذا
 الامر كذا فى نفسه وليس كذا أى فى حد ذاته وبالتفصيل مع قطع النظر عن ادراك
 المدرك واخبار الخبر على أن المراد بالامر الشئ والشئ بالنفس الثابت فان قيل كيف
 يتصور هذا في الافات لولا شيئية فى الاعيان كالمعدومات سيما المستناعات الجواب
 اجابا لما نعلم قطعا أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما فى نفس الامر
 وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تعيين العبارة
 فيها وتفصيلها لأن المطابق إضافة ~~ي~~ فيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء
 فى أن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
 او المعدومات يجد بينهما مجسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة
 أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة للضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس
 ذلك المدقول من غير خصوصية المسدرك والخبر على المراد بالواقع وما فى نفس الامر
 وبالنسبة إلى ما عنده من يجعله أهم ما فى الاعيان على ما ينشأ فصحة هذه النسبة تكون
 بمعنى انها الواقع ومافى نفس الامر وصحة النسبة المدقولة أو المقولة من زيد
 أو عمرو وغيرهما بين ذينك المعنيين ~~تكون~~ بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
 الواقعة على وقتها فى اليعباب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما فى نفس
 الامر سيما فيما بين المعدومات والمستناعات حصول اليجسب العقل وكان عندهم
 أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتبة فى جوهر مجرد
 أزلى يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما فى نفس الامر بما فى العقل الفعال ويستدل
 على وجوده بأن الاحكام مع اشتراكها فى الثبوت الذى منها ما هو مطابق لما فى نفس
 الامر كالسكهم بأن الواحد نصف الاثنين ونها ما هو غير مطابق كالسكهم بتقيض ذلك
 فلاول يتعلق خارج عن الذهن يطابقه ما فى الذهن ولان من الاحكام ما هو أزلى
 لا يلحقه تغيير أصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتلق بوضع أو زمان أو مكان
 مع أن المطابقة لما فى نفس الامر فى الكل معنى واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق
 اندارجى مرتصفا فى مجرد أزلى مستقل على الكل بالقول وليس هو الواجب تعالى
 لا متناع اشتقائه على الكثرة ولا النفس لا متناع اشتقائه على الكل بالفعل فتعين العقل
 الفعال ثم قال وهو الذى عبر عنه فى القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب

المعين المستقل على كل رطب وبابس وأنت خبير بأن ما ذكره من ضعف بعض
مقتضياته على الفاسر بحق قوة تعالى وعند مفاتيح القلوب لا يفتقد سكت
من التطبيق انتهى ثم أبطل هذا القول رأسا فان أردت تفصيله فارجع الى الترح
(نفس الامر) عند أهل التصوف العلم الخافي الخاوي الصور الاشياء كلياتهم وجزئياتها
صغرها وكبيرها جاعلا وتفصيلا عينية أو عملية وجعل بعض المعارف من نفس الامر
عبارة عن العقل الاول لكونه مظهر للعلم الالهي من حيث احاطته بالكليات
المستقلة على جزئياتها ويكون علمه مطابقا لعلمه تعالى وممكن ذلك النفس الكلية
أي الالوح عبارة عنه داود قصري

(الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة فاما مثال الاول هو ان جوهر النفس
كذلك والبدن كالمملكة ولهذا الملك جندان جند يرى بالبصر وهو الحواس الظاهرة
وجند لا يرى بالبصر وهو الحواس الباطنة واعلم ان لو جود هذه القوى معونة
في تكميل مصالح النفس تارة وفي تكميل مصالح الجسد أخرى أما النوع الاول
من المعونة فهو ان كمال النفس المتساقطة في أن تعرف الحق لذاته وانظر لاجل العمل به
لكن عمل الخير مشروط بتقديم العرفان لكننا سلمت في اول القطرة خالية من معرفة
أكثر الاشياء فأعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا أحست
بمحسوسات تنبت اشارات ككلمات بينها ومباينات تميز عند الحس ما به حصلت
المشاركة بين الاشياء بما به حصلت لمباينة بينها ثم ان تلك الصور على قسمين منها
ما يكون مجرد تصوراتها وجبا جزم الدهن باسناد بعضها الى البعض بالقي
او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البديهيات والثاني هو النظريات فهذا
بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس وأما معونتها في تكميل جوهر البدن
فهو اننا نبت ان البدن حار رطب فيه يكون أبدا في التعلل والتحول ولهذا السبب
يحتاج الى ايراد بدل ما يتعلل عنه ولا بد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون
منافيا فهذا البيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن واعلم ان السعي في اصلاح
مهمات البدن يقيد السعي في اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس
اعتمدت هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن الله النفس
في هذا اكتسب هو هذا البدن وما لم تكن الا كلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب
فثبت أن الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعي في اصلاح مهمات النفس المثال
الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالي في مملكته وقوامه وجوارحه بنزلة الصانع والقوة
العقلية المفكرة كالشير الناصح كالذي يجب الطعام الى المدينة والغضب
كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التي هي كالعبد الجالس للطعام للمدينة قد يكون

حينئذ امكرا يحضاد عا يقتل بصورة الناصح الا ان تحت نصحته كل شرهائل وسم قاتل
 وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره وكما انه يجب على الملك العاقل
 أن يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وأن
 لا يلتفت الى تخليطهما في حق الوزير ليستقيم أمر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى
 استعانت بنور العقل واستضاءت بضوء العلم والحكمة وبعمق المشهورة والخصيب
 مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية ومن همل عن هذه الطريقة كان كمن قال
 الله في حقه أرايت من اتخذ الهه هواه المثل الثالث الجديد كالمدينة والنفس الناطقة
 كالملاك والحواس الظاهرة والباطنة كاللذود والاعضاء كالرجمة والشهوة والغضب
 كعدو ينافي في مملكته ويسعى في اهلاله رعيته فان قصد الملاك قهر ذلك العدو
 استقامت المملكة وارتفعت الخصومة وان لم ينافر عدوه ضيع مملكته واختلت
 باندته وصارت عاقبة أمره الى الهلاك المثل الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس
 ركب لاجل الصيد فشبهه وفارسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقاً وفارسه
 مناضلاً تقادوا كلبه متملحاً كان جديراً بالنتيج ومضى كأنه في نفسه أخرق
 وكان الفرس في نفسه جوحاً والكلب غير معلم فلا فرسه ينبعث فتحمه على حسب
 ارادته ولا كلبه يسترسل بإشارته فهو خليق بأن يعطب فضلاً عن أن ينال ذلك الذي
 طلب المثل الخامس اعلم أن هذا البدن يشبه الدار الحاملة التي بنيت وأكملت
 بيوتها وخزائنها وأقيمت أبوابها وأهبط فيها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (أ) الرأس
 كالغرفة في أعلى الدار (ب) الثقب التي في الرأس كالوازن في غرفة الدار (ج) وسط
 دماغه كاليوان في الدار (د) الفم كباب الغرفة (هـ) الانف كالطاق الذي فوق باب
 الدار (و) الشفتان كصراعي الباب (ز) الاسنان كالباوين (ح) اللسان كالخاجب
 (ط) الظهر كالجدار القوي الذي هو حصن الدار (ي) الوجه كصدر الدار (يا) الرئة
 التي هي الجاذبة للنفس الباردة كالبيت الصفي (يب) جريان النفس فيها كالهواء
 الذي في البيت الصفي (يج) القلب مع حركته القرينة كالبيت الشتوي (يد) المعدة
 مع نضج الغذاء فيها كالطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو)
 العروق التي يجري فيها الدم كسال الدار (ين) الطحال بما فيه من السوداء كالنواحي
 التي تصب فيها الدرديات (يم) المرارة بما فيها من الصفراء الحادة كبيت السلاح (يم)
 الامعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (يم) المثانة بما فيها من البول
 كبيت البئر (كا) السيلان في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القاذورات
 من الدار (كب) الرجلان كالركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها
 كالنشب التي عليها بناء الدار (كد) اللحم في خلل العظام كالطين (كه) العصب الذي
 يربط بعض العظام ببعض كالرسن الذي يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات

في جوف العظام كالمسند في الدار (كن) المخ فيها كالجواهر والامتعاض الخزينة
في المسند في فهذا ما يتعلق ببيت هذه الدار ثم ان النفس الناطقة في هذه الدار
كالمالك فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين ويشم بالمخضرين ويذوق باللسان وينطق أيضا
باللسان ويلبس باليدين ويعمل الصنائع بالأصابع ويمشي بالرجلين ويبرك على الركبتين
ورقعه على الاليتين ويسام على الجنبين ويستند بالظهر ويحمله الاتقال على الكتفين
ويتخيل بمقدم الدماغ ويتذكر بوسط الدماغ ويتذكر بمؤخر الدماغ ويصوت بالحنجرة
ويستنشق الهواء بالثديوم ويخسف بالاسنان ويبيع بالمرى والمقصود من كل هذه
الات والادوات أن يكتب حيلة العلم وتصور هذه النفس منقشة بنقش عالم
المذكوت متحيلة بحيلة اللاهوت والله أعلم

(الفصل الحادي والعشرون في خواص الانسان)

وحيث نذكر منها أقساما (القسم الاول) من الخواص النطق وفيه أبحاث الاول
ان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة
لذلك أوسات معيشته بل الانسان محتاج الى أمور ثلاثة هي في الطبيعة مثل
الغذاء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملايس أيضا لا تصلح
للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان الى جعله من
الصناعات حتى تنظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام
بجميع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يخرج من هذا الدلو يخرج
ذلك لهذا فلهذه الاشياء احتياج الانسان الى أن يكون له قدرة على أن يعرف
الاشياء الذي هو شر يكما في نفسه بعلامه وضعيه وهي أقسام فالاول أصلها
وأشرفها وهو الاصوات المرصبة والسبب في شرفها أن بدن الانسان لا يتم
ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد
اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يجرى ترقق خلقت آلات في بدنه بحيث
يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم
لحظة تسخن وتفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سببا
لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في الهابس المختلفة
فخلصت هيات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك الهابس وتلك
الهيات الخمسة هي الحروف فخلصت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا
الحروف فخلصت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معروفة في مخصوص
فلا جرم صار تعرف المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة من وجوه الاول
ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني أن تكون الكلمات الواقعة في مقابلة
المعلومات الصكيرة في غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تدخلى في الوجود

وعتمد الاستغناء عن ذكرها لعدم لان الاصوات لا تنطق والقسم الثاني من طريق
 التعريف بالاشارة الا ان النطق أفضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة
 لا تتناول الامر في الحاضر وأما النطق فانه يتناول المعلوم ويتناول ما لا يتناول
 الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه أيضا والنتيجة ان الاشارة جسيمة
 عن قصر يكمل المدقة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد ولو كان فلا يتصل بشيء
 الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة
 والثالث انه اذا اشار الى شيء فذلك الشيء ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف
 بسبب تلك الاشارة ان المراد تعرف به لذات وحدها والصفة الغالية أو الصفة
 الثالثة أو الرابعة أو المجموع وأما النطق فانه موافق تعريف كل واحدة من هذه
 الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة قطا هو ان المؤنطق ادخلها في الوجود
 صعبة ومع ذلك فانه مفرعة على النطق وذلك اننا لو اقتصرنا الى أن نضع لتعريف
 كل معنى من المعاني البسيطة والحروف المركبة نقسنا لا نقصرنا الى حفظ نقوش
 غير متناهية وذلك غير ممكن فدير وافية طريقا لطيفا وهو أنهم وضعوا ابازا كل واحد
 من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة في مقابلة
 الحروف المركبة فسهلت المؤنطق في الكتابة بهذا الطريق الا أنه على هذا التقدير
 صارت الكتابة مفرعة على النطق الا أنه حصلت في الكتابة منفعة عظيمة
 وهو ان عقل الانسان الواحد لا يفي باستيعاب ما للعلوم الكثيرة فان الانسان الواحد
 اذا استتبعت مقدار من العلم وأثبت في الكتابة بواسطة الكتابة فاذا علم بعده انسان
 آخر ووقف عليه قدر على استيعاب اشياء أخرى زائدة على ذلك الاول فظهر ان العلوم
 انما كثرت باعانة الكتابة فلهذا اطل عليه السلام قديم العلم فلهذا ايان حقيقة النطق
 والاشارة والكتابة (البعث الثاني مما يتعلق بهذا الباب) ان المشهور انه يقال
 في عادة الانسان انه حيوان فاطق فقطع بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا
 أما الطرد فلان بعض الحيوانات ينطق وأما العكس فهو ان بعض الناس لا ينطق
 فاجيب عنه بأن المراد منه النطق العقلي ولم يذكر هذا النطق العقلي تفسيره اخصا
 فتقول المتيقن نوعان منه ما اذا عرف شيئا فانه لا يدعوه على أن يعرف غيره حال نفسه
 مثل البهائم وغيرها فانها اذا وجدت من أنفسها أجوا لا تخصوصة فانها لا تقدر
 على أن تعرف غير تلك الاحوال وأما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة
 قدر أن يعرف غير تلك الحالة الموجودة في نفسه فلنطق الذي جعل فصلا مقوما
 هو هذا المعنى والسبب فيه اننا نعلم أن كل طرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه
 القدرة بأكمل الطرق الثلاثة عليها وهو هذا التقدير فان تلك السؤالات لا توجه
 والله أعلم (البعث الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها أسماء كثيرة فلا تولى اللفظ

وقبسه وسبهاه أحد هذا أن هذه الالفاظ انما قوت بسبب أن ذلك الالفاظ لفظاً
 ذلك الهواء من حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو انطق ذلك الهواء لا جرم
 سميت باللفظ الثاني ان تلك المعاني كانت كاملة في قاب ذلك الانسان فلما ذكر هذه
 الالفاظ صارت تلك المعاني الكاملة معلومة فكان ذلك الانسان لفظها من الداخل
 الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلام وهو الجرح والسبب
 فيه أن الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر حسه بها وتأثر عقله بفهم معناها
 فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهي مأخوذة من العبور
 والمجاوزة وقبه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكانه باورزه وعبر عليه
 والثاني أن ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا
 التركيب يفيد القوة والشدة ولا شك ان تلك اللفظة لها قوة اتما بسبب خروجها الى
 الخارج واتما بسبب أنها تقوى على التأثير في السمع وعلى التأثير في العقل والله أعلم
 (النوع الثاني من خواص الانسان) قدرته على استنباط المنافع العينية ولهذا
 القدرة مبدأ أو آفة أما المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالآخر
 وأما الآفة فهي اليدان وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للصورات الاخر كالنقل
 في بناء البيوت المسدسة الآن ذلك لا يسد من استنباط وقياس بل بالهام وتضخيم
 ولذلك لا يختلف ولا يتوعد هكذا قال الشيخ وهو منتهى من بالحركة العقلية (النوع
 الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسانية المختلفة وهي على أقسام فاحدها
 أنه اذا رأى شيأ لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة في نفسه مما يتلجب
 وثانيها أنه اذا أحس بحصول المسالمة حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها أحوال
 جسمانية وهي تمعد في عضلات الوجه مع أصوات مخصوصة وهي الضحك وان أحس
 بحصول المشاق والمؤذي حزن فأنعصر دم قلبه في الداخل فينصر أيضاً دماغه
 وتنفسل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهي البكاء وثالثها أن الانسان
 اذا اعتقد في غيره أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شيء من القبيح حصلت له حالة
 مخصوصة تسمى بالخجل ورابعها أنه اذا اعتقد في فعل مخصوص أنه قبيح فامتنع عنه
 لقبه حصلت هنالك حالة مخصوصة هي الحياء وبالجملة فاستقصاء القول في تصديق
 الأحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسانية (والنوع الرابع من خواص
 الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما لان صريح العقل يوجب
 ذلك عند من يقول به وأما لاجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاورة الانسانية
 اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم من جهة وأما سائر الحيوانات فاما ان تركت بعض
 الاشياء مثل الاسد فانه لا يفرس صاحب قلبه ذلك مشاجم الحالة الحاصلة للانسان
 من هيئة أخرى لأن كل حيوان فانه يحب بالطبع حشرك من ينفعه فلهذا السبب

الشخص الذي يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك ما فعله عن اقتراحه (والنوع الخاص
 من خواص الانسان) تذكرة الامور الماضية فقل ان هذه الحالة لا تحصل لسائر
 الحيوانات والجزم في هذا الباب بالتثني والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة
 والروية وهذا الفكر على قسمين أحدهما أن يتفكر لاجل أن يعرف حالة في نفسه وهذا
 النوع من الفكر يمكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكير في كيفية
 ايضاده وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع وانما يمكن
 في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وانما يمكن في الممكن المستقبل واذا
 حكمت هذه القوة تتبع حكمها حدوث الارادة الجارئة وتتبعها تأثير القوة والقدر
 في تحريك البدن وهل شيء من الحيوانات شيء من الكليات المشهورة وانكاره وفيه
 موضع بحث فانهم اراغبة في كل ما يكون لذية عندنا فانه من كل ما يكون مؤلماً
 عندها فوجب أن يتقرر عندها كل لذيذة مطلوب وان كل مؤلم مكروه فأوجب عنه
 بان رغبته انما تكون في هذا اللذيذ وكل لذيذ حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك
 الشيء تأمناً تعتقد أن كل لذيذ فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم في هذه
 الاشياء بالتثني والاثبات حكم على الغيب والعلم به ليس الا الله العلي العظيم الى هنا من
 المطالب العالية (في خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم أعنى الله مختص
 بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فانها خاصة الاولى أنك اذا
 حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة الله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما
 في قوله ولله جنود السموات والارض وقه خزائن السموات والارض وان حذفت
 عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد
 السموات والارض وقوله الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت الباقية
 هي قولنا هو هو أيضاً يدل عليه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى قل هو الله أحد
 وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سعة وطها في الجمع والتننية
 تقول هاهم فهذه الخاصة ويحودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء
 ولما حصلت هذه الخاصة بسبب اللفظ فقد حصلت أيضاً بسبب المعنى فانك اذا
 دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوت به بالعليم فقد
 وصفته بالعلم وما وصفته بالقدره أما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات
 لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات فثبت أن قولنا
 الله قد حصلت له هذه الخاصة التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة
 الشهادة وهي الكلمة التي بسمها يقتل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها
 الا هذا الاسم فلو أن الكافر قال أشهد أن لا اله الا الرحيم أو الامال أو الا القدر أو
 لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج

عن الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم به فله الخاصة
 الشريفة (من التفسير الكبير في أول تفسير الفاتحة) وأما الفرح والحزن والحقد
 وأمثالها من صفات الغضب والفرح والغم والنجس فغنية عن التعريف لكونها
 وجدانية لا أنك ينبغي أن تعلم أن السبب المعنوي للفرح كون الروح الحيوانية المتولدة
 في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن يكون الروح كثير
 المقدار وكثرة المقدار معتبرة بأمرين أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم فوجب زيادة
 القوة الثاني أنه إذا كان كثيرا بقي قسط واف منه في المبدأ وقسط واف للانسياط
 الذي يكون عند الفرح لأن القليل يتصل به الطبيعة وتقسيمه عند المبدأ فلا ينسبط
 وأما في الكيف فيكون معتدلا في الاطالة والفاقة وشديد المصفاة ومن هذا يظهر
 أن المعنوي القوي ماقلة الروح كافي للشاهدين والمنه وكن بالاحراش فلا يفي بالانسياط
 واما غلظه كالسوداوين وأما صبه الفاضل فلا يصل فيه أن يتصل الكمال راجع
 إلى العلم والقدر ويترك فيها الاحساس بالهوسات الملائكة والتسكن من تحصيل
 المراد والاستيلاء على الغير والخروج من المؤلم وتذكر الذات ومن هذا يعلم السبب
 الفاضل للغم ويتبع الفرح أمران أحدهما يقوى القوى الطبيعية ويتبعه أمور
 ثلاثة أحدها اعتدال مزاج الروح وثانيها ضعفه من استيلاء الفضائل عليه وثالثها
 كثرة تولد بدل ما يتصل عنه وثانيها تخلص الروح ويتبعه أمران أحدهما الاستعداد
 للحركة والانسياط اللطيف القوام والثاني انجذاب المادة الغذائية اليه بجر صفة
 بالانسياط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها
 لتلازم صفاتها الأجسام وامتناع التلازم والغم يتبعه وجهان مقابلان للوصفين
 التباين للفرح أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح للبرد الحوادث
 عند انقطاع الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك تضاد
 حاذ كراه والغضب تعصبه حركة الروح الى خارج دفعة والفرح تعصبه حركة الروح
 الى داخل دفعة أيضا والحزن وهو ألم نفسي يعرض لفتنة المحبوب وفوات المطلوب
 يدفعه الروح الى داخل تدريجيا والهم يدفعه الروح الى جهتين في وقت واحد
 فانه يوجد معناه غص وحن وكذلك النجس فانه تنقبض به الروح أو لا الى الباطن
 ثم يخطر ببال صاحبه أنه ليس فيما نجس منه كثير ضرر فينبسط ثانيا به وهو الى خارج
 فيصير اللون وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الأمور قائما عرف من طريق
 التجربة والحديث والحكمة يعرف في تحققة غضب ثابت والام تنور ضرورة المؤذي
 في الخيال فلا تستنشق النفس الى الانتقام وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة
 والا كان كذلك الحاصل في الخيال فلا يشته الشوق الى تعذيبه وذلك لا يلقى الحقد
 مع الضعفاء وأن لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كان فانه عذر

عند الخيال فلا يشاق اليه ولذلك لا يبقى مع الملوك (من شرح حكمة العين لمبارك
شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان يجوز به بعضهم وبطلق على
ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا تكون دلالة
عليه ظاهرة وهو أخف من البطالان (والقسهل) يستعمل في كلام لا خطأ فيه ولكنه
يحتاج الى نوع توجب به تحتمل العبارة (والنسخ) هو استعمال اللفظ في غير موضعه
الاصلي كالجواز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور
الفهم من ذلك المقام (والتحمل) الاحتمال وهو العلب (والتأمل) هو اعمال الفكر
(والتدبر) تصرف القلب بالنظر في الدلائل والامور بالتدبر بغرفاء السؤال في المقام
وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وفليتأمل قال بعضهم تأمل
بلفاء اشارة الى الجواب القوي وبالفاء الى الجواب الضعيف وقلنا أمل الى الاضعف
وقيل معنى تأمل ان في هذا الحمل دقة ومعنى فتأمل ان في هذا المحل أمرا زائدا على
الدقة بتفصيل وقلنا أمل هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى
وفيه بحث معناه أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد فيحمل عليه على
المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل في لزوم الفساد وإذا كان السؤال أقوى يقال
ولنا مثل فجوابه أقول أو نقول بلعانة سائر العلماء وإذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه
أجيب أو يقال وإذا كان أضعف يقال لا يقال وجوابه لا نقول وإذا كان قويا يقال
فان قلت فجوابه قلنا أو قلت وقيل ملن قلت بالقاس سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد
وقيل يقال فيما فيه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا في الجملة يستعمل
في الاجمال وبالجملة في التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام
تفصيل بعد الاجمال من كيات أبي البقاء (في أن الكاف تستعمل على أربعة أوجه)
قال الفاضل أبو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام النخعي في شرح المقصورة لابن دريد
فيما وصف ظهور الشيب في رأسه بقوله

واشعل المبيض في مسوده * مثل اشتعال النار في جزل الغضى

فكان كالليل البهيم حسلي * أرجائه ضوء صباح فاشجلى

قوله كالليل في موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على أربعة أقسام قسم تكون
فيه اسما وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز أن تكون فيه حرفا وأن تكون اسما
وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذي تكون فيه اسما تكون فاعله كقول الاعشى
اتنمرون وإن ينهى ذوى شطط * كالقطن يهلك فيه الزيت والقتل

فالكاف هـ فاعله ينهى لأن الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس

وانك لم يغير عليك كفاخر * ضيف ولم يغيرك مثل مغلب

فالكاف فاعله يغير وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاءني أي مثل زيد جاءني وتكون

اسم ان هو ان كريد غلام محمد ويدخل عليها حرف الجر فتكون اسما لدخول حرف
الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكابن الماء يحب وسطنا تصوب فيه العين طورا وزني

والقسم الذي تكون فيه حرفا كتولك مررت بالذي كريد هي هـ هنا حرف لام
لوجهائها اسما لوصف الذي بالمفرد والذي يوصل بالجملة والقسم الذي يجوز ان تكون
فيه اسما وحرفا كتولك زيد كعمرو فتصلح ان تكون الكاف سماعا تكون الة ر
زيد مثل عمرو وتصلح ان تكون حرفا كتولك زيد من الكرام فكان ان من حرف
وقع خبرا عن المستفاد كذلك الكاف تصلح ان تكون خبرا فاذا قلت كت زيد وجهات
الكاف اسما فلا ضير فيها كما انك اذا قلت أنت مثل زيد فلا ضير في مثل جاء سمع في
الاخ اذا قلت أنت أخوزيد فقولك عز وجل ليس كذلك شيء تقديره والله أعلم بمرئيه شيء
فلا بد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما عاى)
بالتواريخ الاربع من العربية والرومية والفرس والملاكية اعلم ان السارخ خبره
من الزمان فشاخ خبره ما بين قرن أو قرون وقع فيها امر مهيب الشأن كوقعة الطوفان
فلحق بها الاتى والماضى من الزمان بعدتها الايام والظهور والاعوام وقد اعتبر
المعجمون من التواريخ اربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ العرس وتاريخ
الملكي ولما كانت الشمس والقمر أطهر الاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس
في حدود سنة وتمام دور القمر في حدود شهر كان الواجب في كل تاريخ ان يكون سنة
شمسية وشهور اقرب مع ان تلك مما يذهب اليه أحد من اصحاب التواريخ انه لو كان
كذلك لكان الواقع من الشهور في كل سنة أكثر من اثني عشر وأقل من ثلاثة عشر
فأدى الى ان يكون عدد شهور السنة في كل سنتين أو ثلاث سنين ثلاثة عشر لكن المعدل
التي تقررت في العقول وتلقاها الطبائع السليمة بالقبول انما هي اثنا عشر كانطق به
القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله أي فيما أنبأه
وأوجبه من كلمته وآياته وحكمته وصوابا وقيل في اللوح المحفوظ فهم من اعتبر دور القمر
وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة
شمسية تابعة للشمس كالرباب التواريخ الباقية هذا وان العرب في الجاهلية
كان تاريخهم فيما يشعرون من الحروب والوفائع كعام النبيل وغيره فلما مضى
من الهجرة سبع عشرة سنة كتب أبو موسى الاشعري الى عمر رضي الله عنه في سنة
بأتمان قبلت كتب ليس لها تاريخ فارتخ لنا فاستشار عمر رضي الله عنه في ذلك فقال
بعض أربخ بعث النبي صلى الله عليه وسلم وقال آخر وفاته فقال عمر رضي الله عنه
بل نؤرخ بهجرة عليه السلام فانما هي التي فرق بين الحق والباطل فأرخ بها ولما
كان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التي هي اثنا عشر شهرا اقربا وهو زمان مفارقة

القمر وضعا مقروضا من الشمس الى أن يعود الى ذلك الوضع وله في كل وضع شكل
فاعتبر الشكل الهلالي لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج أن يعرف أوائل الشهور
برؤية لهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف أفاق المساكن
ففي ههنا عدد أيام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وأهل الحساب
لما رأوا اختلاف الالهة في الرؤية لم يلتفتوا اليها بل أخذوا الشهر من اجتماع الشمس
والقمر في درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على
ما وجد في الرصد تسعة وعشرون يوما وثلاثا عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فجاءوا
أيام الشهر الاول ثلاثين اصطلاحا منهم على أن الكسري يقوم مقام العدد اذا كان
زائدا على نصفه وجعلوا أيام الشهر الثاني تسعة وعشرين ليكون كسره جبرا نقصان
الشهر الاول وعكذا فعلوا في الشهور الباقية حتى صار أيام ستة أشهر وهي الاوتار
ثلاثين ثلاثين وأيام ستة أشهر وهي الاشفاق تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسري
الزائد على نصف اليوم الذي أهملوه من كل شهر وهو أربع وأربعون دقيقة في مدة
سنة خمس مائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان وأربعون
دقيقة وهذه الجملة خمس يوم وستدسه في كل ثلاثين سنة يجتمع من الاخماس ثلاثون
وهي ستة أيام ومن الاسداس أيضا ثلاثون وهي خمسة أيام فالجموع احد عشر يوما
ففي ههنا تراهم يزيدون في كل ثلاثين سنة احدى عشرة مرة في آخر ذي الحجة في
واحد ايسهونه الكبيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكسري
يعني الطوم فكانه قد طم من الكسور والكبيسة في الحقيقة نعت السنة التي يسرى فيها
ذلك اليوم وتلك السنة في كل ثلاثين سنة هي السنة الثانية والخامسة والسابعة
والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون
والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار أيام ذي
الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوما صار أيام ثلاثة أشهر ثلاثين يوما ثلاثين يوما وكان
الحاصل من أخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثمائة وأربعة وخمسين يوما وثمان
ساعات وثمان وأربعين دقيقة

(أتماتار يخ الروم)

وقد قرع سمعك فيما سبق أن التوار يخ الباقية بامر هامبنية على السنة الشمسية
وهي مفارقة أية نقطة فرضت من فلك البروج الى أن تعود الى تلك النقطة بحركتها
الخاصة التي هي من المغرب الى المشرق وذلك الزمان في ارساد بطليموس ومن بعده
من المتأخرين كالأمون وابن الاعلم والبناني والحاكمي ثلثمائة وخمسة
وستون يوما وربع يوم الا كسرا وعليه بناء التار يخ الملكي وفي ارساد المتقدمين
على بطليموس كابرماحيث ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون أصلهم على أن أيام أربعة أشهر منها
وهي ثشرين الآخر ثمان وسيران وابلول ثلثون ثلاثون وأيام سبعة منها
وهي ثشرين الأول وكانون وادار وباروغوزو آب أسد وثلثون أحد وثلثون وأيام
واحد منها وهو شباط في ثلاث سنين متوالية ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون
وفي السنة الرابعة التي هي الكعبة تسعة وعشرون لأنهم لما أخذوا النهور
على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما بقي أربع يوم اجتمع منه
في مدة أربع سنين يوم واحد زادوه في آخر شباط بتصوره لأنه وإن لم يكن آخر
شهورهم لكنهم أقصوها أياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضي اثنتي عشرة سنة من
وفاة اسکندر بن فيلبس الرومي الذي ملك الدنيا كلها وعن أبي علي أنه عليه وسلم
أنه سمي بذي القرنين لأنه طاف قرني الدنيا شرقا وغربا (أما تاريخ الفرس) عدد
كان من عاداتهم أن يؤرخوا بأيام ملك قولي أمرهم فإذا مضى أمر ذلك الملك
أرخوا بأيام من قام بأمرهم وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى يزيد جرد بن شهریار بن
برویز وهو لما كان آخر أولئك العجم ولم يكن بعده ملك منهم استقر التاريخ الذي
في أول عهده واستقر بتاريخ يزيد وجعلوا أيام شهوره ثلاثين ثلاثين وازدادوا
في آخر ابان ماه واسفندارند ماه خمسة أيام استقر قهرمان جميع السنة لأنهم
أخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما حصل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما
وبقي خمسة أيام مسترقة وانما لم يجعلوا اربادها في اسفندارند ماه بعبه مع
أنه آخر شهورهم وعند عدم تعيينه انما خضعوا بزيادتها ابان ماه من بين سائر شهورهم
لأنهم من جهة ما كانوا عليه من المذهب كقولهم كانوا يتبعون أن يكتبوا السنة
يوم واحد كما فعله الحساب والروميون بل كانوا يركون الكسر الذي هو ربعة يوم
إلى أن يجمع مذهب في مدة ثمانية وعشرين سنة ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور
سنة بلغ الكعبة سور فيها ثلاثين يوما فتصير تلك السنة ثمانية عشر شهرا وربع
شهرا ويسعون الشهور إلى ثمانين شهرا زاد في ثمانين السنة المرفوعة أيضا في آخر ذلك
فتكون زيادتها علامة إلى طور آخر (من شرح رسالة القويم)

معرفة انك قد درك داء بر جست بطريق تدریب

انچه از ماه شدمشفي كن * پنج ديكر فزاي بر سران * پس هر ربي از آن زمان شمس
خانه كبر و جاي ماه بدان * (بيوت كواكب) محل و عشر بسبب اسم رام * قوس
و سوت مستقر ارام * ثور و ميران جو خانه زهره است * مرزحل راحت جدی
دلو مقام تیر و جوزا و خوشدمه سرطان * خانه آفتاب شير و مقام (مدت ۸۰
اقتاب در بروج) لا و الابل لا و لا شمس مهات * الی کما و کما الی شهور او نه است
اسماء شهور و رومی

ودو کانون و پس آنکه * شباط اذار و نيسان و ايار است * حزينان و غور و آب و ايلول
 * نکهدارش که از من ياد کارست (منازل منخوسه) از منازل که بدین چرخ برین
 دارد جای * آنچه نفس است همین است که کفتم خاشاک * شوله و اخبیه و نثره
 و صر فهدبران * بلده و ذابج و اکیل و زبانی و سمائل (شهور فارسیه) فقر و ردین
 چو بگذشتی مه اردی بهشت اید * بمان خردار و تیران که چو مردادت همی باید *
 پس از شهر یور از مهر ابان و از رودی ماه * که بر بهمن جزا سفند از مذماهی نیزه زاید
 (اسماء شهر قبط) قوت و پس بایه بعد از آن هانور * که یک و طوبه امد و امشیر *
 بر قفا بر مهات و بر موده است * پس بشنس و بونه امد ز پر * از شهر و قبط چو بگذشت
 ده * آخر ایشان ایدب و مسری کبر (اعلم) آن قول شاقتمل اشاره الى قوة کلام سابق
 و فلین تأمل الى ضعفه (حسن چلبی علی المواقف) و اذا قيل تأمل يـكون معناه
 أن في هذا المحل دقة و فتأمل معناه أن في هذا المحل أمر اذا تأمل الى الدقة بتفصيل
 لأن كثرة الحروف تدل على كثرة المعاني و كذلك تأمل على زيادة و اذا قيل فيه بحث
 معناه أعلم من أن يكون في هذا المحل تحقيق أو فساد و يحتمل على المناسب للمحل
 وفيه نظريه يستعمل في لزوم الفساد (سعد الدين علی المفتاح) الخير يستعمل على ثلاثة
 أوجه الاول أن يكون أفعال تفضل أصله أخير حذفت همزه على خلاف القياس
 لكثرة استعماله والثاني أن يكون مصدر من خارج خير والثالث أن يكون صفة
 منسوبة تخفيف خير مثل سید و سید و ميت و ميت حسن چلبی (الصواب)
 خلاف الخطا و هما يستعملان في المعتقدات والحق والباطل يستعملان
 في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب من يخالفنا يجب أن نقول
 انه خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن المعتقدات يجب علينا أن نقول الحق ما عليه
 نحن والباطل ما عليه من خالفنا (عناية)

* (الفصل الخامس عشر) *

في الفرق بين الكل والكلّي وذلك من أوجه الاقول ان الكل من حيث هو كل يكون
 موجودا في الخارج و أما الكلّي فلا وجود له الا في الذهن الثاني الكل يذهب باجزائه
 والكلّي لا يعتد بجزئياته الثالث الكلّي يكون مقوما للجزئّي والكلّي يكون مقوما
 بالجزء الرابع أن طبيعة الكل لا تصير هي أما طبيعة الكلّي فانها باعتبارها تصير جزئية مثلا
 الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس أن الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلّي
 يكون كليا لكل جزئّي وحده لأن الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس ان
 الكل اجزائه متناهية والكلّي جزئياته غير متناهية السابع أن الكل لابد من حضور
 أجزائه معا والكلّي لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقية للامام
 الرازي (الفرق بين العام والمطلق) أن المطلق انما يدل على نفس حقيقة الشيء والعام

يدل عليهم من حيث تحققها في زمن جميع برثيانه فالعام لفظ يستغرق جميع ما صلح له
 اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين اتم وبلى فتم وضعت الجواب بمعنى الاقرار
 لا وقال الذي ليس فيه نفى وبلى بمعنى الاقرار لا لسؤال الذي فيه نفى ويسان ذلك
 انه اذا قيل لك اياه لمزيد بخوابه نعم واذا قيل اتم بانك زيد بخوابه بلى بمعنى الاقرار قال
 الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا فآو انهم وقال في موضع آخر اتم بانكم نذير
 قالوا بلى فان قيل لك اأنت مؤمن بأى تحييب من بلى ونعم فتحييب بلى ايكون معناه أما
 مؤمن فان أجبت بنعم لا يجوز ذلك ونصير كافرا اذا تعمدت ذلك بالاعتراف (من هنا سر
 شيخ زاده) الفرق بين الضدين والنتيجه ضمين أن النتيجه ضمين لا يرتفعان ولا يتجهعان
 كالوجود والعدم والضدين لا يتجهعان ولكن يرتفعان كالسود والبياض
 من شرح المفتاح (اعلم) أن الفرق بين اسم الجنس والجنس أن الجنس يطلق على
 القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل
 يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس
 بدون العكس (رضي) والفرق بين النبي والرسول أن النبي بحسب اللغة امام أو خدوم
 النبوة أو النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعلا بمعنى الساعى أو من النبي بمعنى الطريق
 أو من النبوة بمعنى الخبر فهو فعل بمعنى الفاعل لا بالغة ويحذف أى يستحسن به معنى
 المبدول أى أخبره الله بأمره ثم النبي فى الاصطلاح فـان بعينه الله على اى امر
 ما أوحى وكذا الرسول (نذ فى شرح القاصد) يقال الامام الواحد فى تدبير وربة
 الحج الرسول الذى أرسل الى الخلق بارسال جبريل عيانا وتجاوبه بشاهدا وانما جـ
 من تكون نبوته الهام أو فو ما لكل رسول نبى دون العكس واعترض عليه الامام
 السوء، فى ترويب الاسماء بأن فيه نفى النفسه البهى فان طهره ان النبوة بالهجرة
 لا تكون برسالة بل بالنبوة وليس كذلك أقول التفرع بقوله لكل رسول الحج وشعر بالمراد
 من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام السامى فى أو اخر ما يرجعه عن شمه
 أن الرسول هو الذى يوحى اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمجبات التى تدل على الحق
 والنبي غيره متصف بهذه الصفات وذ كر الشيخ اس عجر فى كتاب الدعوات أن النبى
 فى العرف المنبأ من جهة الله بأمر ية فنبى تكليفا فان أمر ية بلغه الى غيره فهو رسول
 والاهو نبى غير رسول فاذا قلت فلان رسول فنفى عن أنه نبى واذا قلت فلان نبى
 لم يتضمن أنه رسول وذ كرى شرح المواقف وغيره من الكتب أن الرسول جاء به كتاب
 وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بتابعة شرع من قبله أقول به
 أبحاث الاول انه يشكل بمثل داو عليه السلام ادله كتاب دون الشرع بعة ومع ذلك
 فدأمر بتابعة الشرع السابق والجواب أن المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله
 دكتاب معه بل أمر بتابعة شرع من قبله ألا ترى قول السوءى شارح الحامو،

في فقه الشافعي والمسرد بالكتاب في قوله تعالى والمحصنات من الذين أولوا الكتاب
 التوراة والإنجيل لا الزبور وصحف إبراهيم وإدريس وشيث عليهم السلام أmaalكونها
 لم تنزل عليهم بنظم أو لعدم تفضيلها الأحكام وانما هي حكمهم وعواظ بقى أن عيسى عليه
 السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (المبحث
 الثاني) أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير سديد لأن أكثر الرسل لم يكونوا
 أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى أن المبعوثين ولو طبا واليا من بني نوح
 المرسلين ولو نوح إليهم كتاب وكلمهم والتحقيق أن النبي هو الذي ينزل عن ذات الله
 ومفاته وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو الماء ورب ذلك
 لاصلاح النوع فأنبأه نظريتها إلى الله تعالى والرسالة إلى المبعوث إليهم والثاني وإن
 كان أخص وجوده إلا أنهم عامة فهو مان يفتقران أقول يمكن أن يجاب عنه بأن يفتقر
 الرسول والمرسل في أن الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا مجازا كروا المرسل عام
 للأنبياء جميعا على ما عرفت مقتضى اللغة نعم يرد عليه أنه ذكر في معالم التنزيل في قوله تعالى
 فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقادة هم نوح وإبراهيم وموسى
 وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس
 مخصوصا بالشرعة فانه ذكر هذا القول في مقابلة أن يكون كلمة من التجنيس
 أي البيان وذكر في كثير من التفاسير أن يعقوب عليه السلام من أولي العزم
 مع أنه قال تعالى ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم
 من لم نقصص عليك والظاهر أن صاحب الشريعة ليس به هذه المشابة والذكر
 (نكملته) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) أي أولوا التبات
 والجلد منهم فانك من جملتهم ومن التبيين وقيل للتبميز رأوا العزم أصحاب الشرائع
 اجتمعوا في تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى في آدم (ولم نجد له عزيمة)
 ومشاهيرهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاه
 الله تعالى كنوح صبر على أذى قومه وإبراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب
 صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى
 لما قال له قومه انمادركون قال كلا أن معي ربي ودودي على خطيئة أربعين سنة
 وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا في تفسير القاضى وقريب منه ما في الكشف
 والتفسير الكبير قال بعضهم كل الأنبياء أولوا العزم الايونس وقيل أصحاب الشرائع
 وهم خمسة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه
 كذا في الثعلبي قال ابن عباس أولوا العزم ذوو العزم وقال الفخالد ووالجد والصبر
 واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبي الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكما عقل
 فمن التجنيس لا للتبميز وقال بعضهم كلهم أولوا العزم الايونس للجملة كانت منه وقال

قوم هم فجيء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال السكبي
هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى
عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وايوب
وقال ابن عباس وقنادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى أصحاب الشرائع فهم
مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام هكذا في معالم التنزيل والقول مختار المولى
عبد العزيز شارح الاصول البزدوى الحنفى الى هنا من المجموعة الحنفية

(الفصل السادس)

في شرح احوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي بحاث القلب ذهب
أكثر العقلاء الى أن أشرف أعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لساائر الاعضاء
وهو الخاطب في الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار واما ساير الاعضاء فمضرة
والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعتول والخطبة الاولى قوله تعالى في سورة النقرة
قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وانه لتنزيل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فدللت هاتان الآيتان بصرهما
على أن التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب أن يكون الخاطب والمكلف هو القلب
والخطبة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والآية
دالة بصرهما على ان الذكرى والفهم انما يحصلان بالقلب وتاويل القاء السمع بالحدة
في الاستماع حتى يصير سمعه كالشيء الذي ألقى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس
من قال ان وفي هذه الآية معنى الواو وذلك لان الذكرى لا بد فيها من شجوع الامر من
يعنى كمالا بدفهم من حضور القلب لا بد فيه من القاء السمع لان القلب عبارة عن محل
ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الحدة والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات
ومن المعام أنه لا بد من الامر من معاف كان أو ههنا بمعنى الواو والجواب أن ما ذكرتم
محتمل لكن ~~يجوز~~ أيضا الجراء الآية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية قسمان
منها ما يكون في غاية السكال والصفاء ويكون شفا القساير المعتول بالكمية والكيفية
أما الكيفية فان حصول المتدمات البدئية والحسية والتجربة لها أكثر وأما الكيفية
فلان تركيب تلك المتدمات على وجه ينساق الى النتائج الطبيعية أسهل بالدرجة اليها
ومثل هذه القوة العقلية يستغنى في معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة
بالغير الا أن مثل هذا في غاية الندرة وأما القسم الثاني وهو الذى لا يكون لذلك
فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتسلك
بالقائون الصناعاتى الذى يعصمه من الخلل والزلل اذ عرفت هذا فتدبر ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التنكير
ليدل ذلك على السكال التسم بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة)

أى على حياة عظيمة طويلة المدة فكذلك ههنا قوله لمن كان له قلب أى كمال فى قوة
الادراك العظيم الدرجة فى الاستعداد لمعرفة الحقائق وأما قوله تعالى أو ألقى السمع
وهو شهيد فهو إشارة الى القسم الثانى الذى يقتضى الكسب والاستعانة بالغير
وهذا من الأسرار التى عليها بناء أصل العلم المنطقى وقد لاحت بوقى الله تعالى
فى هذه الآية ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثانى لا جرم
أمر الكل فى أكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم
قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فان قوله أفلم يسيروا فى الارض حث على الطلب
والجهد فى الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا عن
الاستعانة بالطلب الا انه نادرا جدا والقلبة للقسم الثانى وكلهم محتاجون الى المنطق
فانظر الى هذه الأسرار العميقة كيف تجدها مندرجة فى الفاظ القرآن الحجة الثالثة
الآيات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس الا على ما فى القلب من المسامحة فقال
لا يؤخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال ابن زل)
الله لمهمها ولاد ماؤها ولكن يناله التقوى منكم ثم بين تعالى فى آية أخرى
أن التقوى فى القلب فقال أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل
ما فى الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية من أهل النار قالوا لو كنا نسمع أو نعقل
ما كنا فى أصحاب السعير وستعرف أن العقل فى القلب وأن السمع منفذ اليه للحجة
الخامسة قوله تعالى أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ومعلوم
أن السمع والبصر لا فائدة فيهما الا ما يؤدىانه الى القلب فكان السؤال عنهما
فى الحقيقة سؤال الاعين والقلب وتطهيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور
ومعلوم أن خيانة الاعين لا تكون الا بما يضره القلب عند التدقيق والنظر الحجة
السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون
نخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لاطائل
فى السمع والابصار الا بما يؤدىان الى القلب ليكون القلب هو القاضى فيه والحاكم
عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا
وابصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا أفئدتهم من شئ يخفيل
هذه الثلاثة تمام ما أزمهم من بخته والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضى فيما
يؤدى اليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم يخفيل العذاب لازما لهذه الثلاثة وتطهيره قوله تعالى لهم قلوب
لا يهتدون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال
بهذه الآية أن المقصود منها بيان أنه لا علم لهم أصلا ولو ثبت العلم فى غير القلب كشأنه
فى القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة أنه تعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن أضافه

الى القلب فتعال تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى
الامن أكرم وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ~~كتب في قلوبهم~~ الايمان وقال
ولما يدخل الايمان في قلوبكم فنبت أن يحمل هذه المعاني هو القلب وإذا كان كذلك
كان يحمل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم وإذا كان يحمل الارادة
والعلم هو القلب كان الناعل هو القلب البلغة العاشرة يحمل العقل هو القلب وإذا كان
~~ذلك~~ كان المكلف هو القلب انما قلنا ان يحمل الله عقل هو القلب لقوله تعالى
أفلم يسروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى وله قلوب
لا يعقلون بها وقوله تعالى وله قلوب لا يعقلون بها وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب أى عقل أطلق على العقل اسم القلب لان القلب مثل العبد وأيضاً
فانه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب فتعال في قلوبهم مرض شتم الله على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غلب بل لعنهم الله بكنزهم يحذروا المسافقون أن تنزل عليهم سورة تنبهم
بما في قلوبهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم كلاب وان على قلوبهم أفة تزدرون
القرآن أم على قلوب أقفالها خاتمها لا تعنى الا بصاروا ~~مكن~~ تعنى القلوب
التي في الصدور فدللت هذه الايات على أن موضع الجهل والفسقة هو القلب فوجب
أيضاً أن يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (وأما الخبر) فاروى عن نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح
الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وهذا نص صريح بأن الناعل
هو القلب وباقي الاعضاء تابع له ويرى أن أسامة لما قتل ~~الفساد~~ الذي قال
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقتله قال لانه كان هذه الكلمة
من الخوف فقال هل شئت عن قلبه وهذا يدل على أن محل المعرفة هو القلب وأن
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وهذا يدل على أن المقسود
الأصلي هو القلب (وأما المعقول) فاعلم أن هذه المسئلة مما عظم اختلاف النلاسفة
فيها فزعم ارسطاطليس أن النفس واحدة وأفعال ثلاثة الفكر والغضب والشهوة
فهذه صفات ثلاث بلوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب
ومنه تتعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وأفلاطون وجالينوس
أنهم نفوس ثلاث كل واحدة منها مسئلة بنفسها ولكل واحدة منها عضو على حدة
فعدن النفس المفكرة والدماغ ومعدن النفس الغضبية هو القلب ومعدن النفس
الشهوانية هو الكبد واعلم أن القرآن والحديث مطابقان لقول ارسطاطليس ونحن
نورد هذه المسئلة في هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات صحة ما ذهب
اليه ارسطاطليس يتوقف على اثبات مقامين أحدهما بيان أن النفس واحدة
والثاني بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب أما الدوام الاقول

وهو يسان أن النفس واحدة فحسن ههنا بين مقامين امان ندعى البدئية
واما أن ندعى الاستدلال أما دعوى البدئية فهو أن المراد من النفس ما يشترك أحد
الى ذاته الخاصة بقول أنا وكل أحد يعلم بالضرورة أنه اذا أشار الى ذاته الخاصة
بقوله أنا فان ذلك المشار اليه شيء واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز أن يكون
المشار اليه لسلك أحد بقوله أنا وان كان واحد الا أن ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة
أشياء وهو القوة المفكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البدئية
العقلية حاكمة بأني اشتيت وغضبت وتفكرت اذا قلت أنا انتهى أنا غضب أنا أنا تفكر
فالموضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد انما وقع في المجهول كما أني اذا قلت
هذا الجسم حلو وأوسود وبابس فالموضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد
واقع في المجهولات واذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا أن الجوهر واحد
بالذات متعدد في الصفات وأما على طريق الاستدلال فيدل على صحة قولنا
وجوه اللمحة الاولى أن الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافي والشهوة حالة
نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المنافي وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون
الشيء ملاءما ومنافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي على سبيل الاختيار
والقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط لاحتمال الشعور بالشيء المحكوم عليه
بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون شاعرا بكونه منافيا
فالادراك والغضب صفتان من صفات شيء واحد وكذا القول في الشهوة ثبت
بهذا البرهان القاطع أن التفكير والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة الا
أنها صفات متباينة اللمحة الثانية أنا اذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا
بفعله الخاص امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به ما نفعه الآخر
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدأ
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب أن لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعالها ماذا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعالها ولا بالعكس اكن التالي
باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنع من الاشتغال بالغضب
والانصباب اليه فلعلنا أن هذه الامور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بانفسها بل هي
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الافعال مانعاه
من الاشتغال بالفعل الآخر اللمحة الثالثة أنا اذا أدركت شيئا فقد يكون الادراك سببا
لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغاير للجوهر
الذي يغضب والجوهر الذي يشتهي فحينما أدرك صاحب الادراك الادراك لم يكن
من هذا الادراك أنزول اخر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب
أن لا يترتب على ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل

هذا القرب علمنا أن صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب
فهذا جله ما يحتاج به على وحدة النفس واحتجوا على ذلك هذه النفوس فقالوا رأيت
النفس الشهوانية متحالة في الثبات بدون النفس الغضبية ورأينا النفس الغضبية
حاصلة في الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الاتحاد الثلاثة حاصلة في الانسان
فعلمنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته والجواب ثبت
في أصول العقول أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية اذ ثبت
هذا فنقول من الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في أفعال
التغذي والنمو وان كانتا مختلفتين في الماهية ومن الجائز أن تكون النفس الانسانية
مساوية للنفس البهيمية في فعل الغضب وان كانتا مختلفتين في الماهية وعلى هذا يكون
جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات الا أنها مبدأ لأفعال ثلاثة أحدها الطاق
ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهية فقط وثالثها الشهوة
ويشاركها فيه البهائم والثبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدر الأفعال
مختلفة قلنا لم يجوز ذلك لاسيما عند حصول الاكالات المختلفة فهذا هو البيان
المخلص في وحدة النفس وهو أقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات أما المقام الثاني
في بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول اننا قد بينا فيما تقدم أن المقي
اذ وقع في الرحم صار كالكرة وتجمع فيها الاجزاء الهوائية والذرية ونسبها مرة
الارواح وتجمع فيها الاجزاء المائية والرضية وتحيط بتلك الكرة لتكون صوامعها
والمانع من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الاجزاء الفاضلة
هو الموضع الذي اذا تمت خلقتها كان قلبا فبهذا الطريق عرفنا أن أول عضوية تكون
هو القلب واذا كانت النفس واحدة كان تعلقها الاقل بالقلب ثم بواسطة القلب
يسرى أثرها الى سائر الاعضاء فثبت أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب
هذا هو الكلام المعقول عليه في اثباته هذا المطلوب وهما وجود آخر اقناعية
ولم نحن نذكرها الحجة الاولى أن العقلاء يجدون الذهن والادراك والعلم في ناحية
القلب فعلمنا أن القلب محل العلم قال جالينوس مسلم أن القلب محل للغضب فأما أنه
محل للعلم فهو وجوبه أن الغضب دفع المتنافي ودافع المتنافي له شعور بكونه متنافيا
فوجب أن يكون القلب محل العلم والشعور الحجة الثانية أن النفس هي المداسة
المتحركة بالارادة فاذا تعلق القلب فلا بد أن تفيد الحس والحركة الارادية فيكون
القلب نبع الحس والحركة الارادية الحجة الثالثة أن الحس والحركة الارادية
انما يحصلان بالحرارة أما البرودة فعاثقة عنهما والقلب منبع الحرارة والدماغ
للبودة فجعل القلب مبدأ للحس والحركة الارادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما
الحجة الرابعة كل أحد اذا حال انما انه يشعر بقوله أنا الى مصدره وناحية قلبه وأيضا

اذا قال الرجل العاقل أنا فعلت كذا وأنا أقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا
 دليل يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار اليه بقوله أنا موجود في القلب
 لافي الدماغ (الحجة الخامسة) ظهر آثار النفس الناطقة النطق فوجب أن يكون
 معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام
 انما ينبعث من القلب لأن الصوت انما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس
 واخراجه فعل القلب وذلك لأن المقصود من ادخال النفس ترويح حرارة القلب
 والمقصود من اخراجه دفع الفضلة المحترقة واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا
 للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل الى القلب أولى من اسناده الى الدماغ الذي
 لا حاجة به اليه البتة فثبت أن اخراج النفس فعل القلب والصوت انما يحدث من
 اخراج النفس فثبت أن فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من
 القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول أن آلة الاولى للصوت هي الخنجرة
 بدليل انك اذا خرقت قصبة الرئة أسفل من الخنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه
 الحالة صوتا فثبت أن آلة الصوت هي الخنجرة وهي مؤلفة من ثلاثة غضاريف
 وهذه الغضاريف تتحرك ببعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك بأعصاب
 نابتة من الدماغ فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ والثاني أن انزوى عصبات البطن
 تنفذ عند التصويت بالصوت العنيف وأما القلب فانه لا يشاله التعب عند التصويت
 والثالث أن القلب اذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يطل من الحيوان صوته
 وان كشف عن الدماغ ثم حفظ بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت أن مبدأ
 الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب أننا بينا بالحجة القوية أن مبدأ الصوت هو القلب
 أقصى ما في الباب أن الدماغ به من عليه الآن هذا لا يقدح في قولنا (الحجة السادسة)
 أن القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق
 به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع أطراف البدن على القسمة
 العادلة والدماغ موضوع في أعلى البدن وذلك ينافي هذا المقصود (الحجة السابعة)
 أن الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكي وقلب بليد قال جالينوس الناس
 اذا وصفوا انسانا بأن له قلبا قويا فزادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لقلب له فالمراد
 منه الجبن والجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب وهذا لا ينافي أن يكون
 القلب موضع الفهم والعلم والله أعلم واحتج جالينوس على أن موضع الادراك هو
 الدماغ بوجوه الحجة الاولى هي أن الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك
 وما كان منبثا لآلة الادراك وجب أن يكون معدن القوة الادراكية هذه مقدمات
 ثلاث أما المقدمة الاولى وهي أن الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه أن الاعصاب
 الكثيرة انما توجد في الدماغ وأما القلب فانه لا يوجد فيه الا عصبه صغيرة واذا كان

كذلك وجب أن يكون الدماغ منبعا للأعصاب وأما المقدمة الثانية وهي
 أن الأعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبية وشددتها
 وجدت ما كان أسفل من موضع الشد يعل عنه الحس والحركة وما كان أعلى
 مما يلي جانب الدماغ لا يعل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على أن آلة الحس
 والحركة هو العصب وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ منبعا للأعصاب
 والحركة وجب أن يكون معدنا لها فالدليل عليه أنه اذا كان قوة الحس والحركة
 انبعاثا من الدماغ الى جميع أطراف البدن بواسطة هذه الأعصاب الناشئة
 من الدماغ فثبت أن المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ وأعلم أن أعصاب
 ارسطاطليس أجابوا عن هذه النجدة من وجهين الاول قالوا لانهم أن الدماغ منبعا
 العصب أما دليل جالينوس على ذلك وهو أن الأعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة
 صغيرة عند القلب فقد أجابوا من وجهين الاول أن هذه المقدمة الواحدة غير متبعة
 للمقصد ودل لا بد من ضم مقدمة أخرى إليها وهي ان القوة والكثرة اثبتا تكونان
 عند المبدأ والصغر والقلة عند غير المبدأ الا أن هذه المقدمة غير برهانية بل هي
 منقوضة من وجود الاول أن العصبية المخوفة تكون رقيقة عند المنبت فإذا دخلت
 الموضع الذي تكون الحدقة فيه تغاظ تلك العصبية وتوسع وهذا ينقص على هذه
 المقدمة الثاني أن الحبة التي يتولد منها ساق الشجرة تكون أصغر بكثير من ساق
 الشجرة فلم لا يجوز أن تكون العصبية الصغيرة التي في القلب خلية التي تنشعب
 منها الأعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو وضع دليل جالينوس لوجب أن يشل
 أن مبدأ العروق الضواري هي النسيجة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب لأن
 في تلك النسيجة من العروق الضواري عدد لا يحصى وهو في غاية المشابهة لعروق
 الشجرة الوجه الثاني في الجواب سلمنا أن الكثرة والقوة لا تحصلان الا عند المبدأ لكن
 لا نزاع في أن القلب منبعا للشرابين وهي من جنس اجرام الأعصاب فيمكن أن لا ينبت
 الأعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الأعصاب وذلك لأن اجرام العروق
 تنفرق وتنقسم الى الشظايا اليمنة التي لا حس لها وهي يضر لدنة عديدة الدم صلابة
 غير حساسة في نفسها والعصب كذلك في جميع المقامات والدليل على أن الأعصاب
 غير حساسة في أنفسها أن اذا شدت العصبية برباط شد اقوي اضرارها ما هو أسهل من
 موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه
 وانما يجسرى اليه الحس من موضع آخر فثبت أن العروق والأعصاب متشاركة
 في هذه الصفات والاحوال فقلنا ان العروق والأعصاب من جوهر واحد
 واذا ثبت هذا فقول لم لا يجوز أن يقال ان هذه العروق الضواري لما انقسمت
 ونشعت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ اتفقت بعضها على البعض والنسب

أجزاءها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب وتحقق القول فيه أن هذه الشرايين
حينما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حاملة للدم والروح الى جوهر
الدماغ فلما صغرت ونفذت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء
عنها فسلحجرم صرفت الى غرض آخر وهو أن أزيل عنها وصف التجويف وانضمت
تلك الشغايا بعضها الى بعض وصارت على أشكال الاعصاب في هذا الطريق صارت
العروق أعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لا جرم كان منبت الاعصاب
أيضا هو القلب بهذا الطريق أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول
قال الدليل على أن الاعصاب ليست من جنس العروق وجوه الاول أن الشرايين
نايضة والاعصاب ليست بنايضة الثاني أن الشرايين مجوفة والاعصاب ليست
مجوفة الثالث أن الشرايين محتوية على الدم يدلل أنها اذا ثقت جلب ذلك القلب
على صاحبه من انفجار الدم أما اصعبا والعصب كله لادم له الرابع أن الشرايين مؤلفة
من طبقتين احدهما تنحل الى أجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة والاخرى
تنحل الى أجزاء تذهب على الاستقامة في الطول وأما العصب فهو يتحل الى ليف
أيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول الخالص أنك اذا شددت العصب
حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يطل منه حركة النبض وان شددت الشريان
يطل النبض ولم يطل الحس والحركة السادس أن العصب قد يمسك عن فعله كثيرا
والشريان فعلة دائم وهو النبض فثبت به هذه الوجوه أن الشرايين ليست من جنس
الاعصاب الوجه الثاني من الجواب عن هذا الكلام قال ان أصل الشريان المتولد
من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى أسفل البدن
والقسم النازل الى الأسفل لا شك أنه ينقسم وينفرد الى العروق الدقاق ثم انما
بعد ذلك صارت اعصابا فوجب أن يكون الحال في الشرايين الداخلة كذلك
أجاب أصحاب ارسطاطاليس فقالوا أما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة
للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها في جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى
والذي يدل عليه أن الروح الدماغى لا شك أنه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعد من
القلب وبقي في التسيجة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ في الدماغ فحدث له حال
كونه في الدماغ واحوال وصفات ما كانت حاصله حين كان في القلب فلم لا يجوز
أن يكون الحال في الشرايين كذلك وهو أن الصفات المذكورة للشرايين كانت
حاصله لها قبل نفوذها في جرم الدماغ أما بعد نفوذها في جرم الدماغ وتقسما
وتصغرها في الغاية فانه أثر فيها جرم الدماغ وقلها عن طبائعها فصارت في الصورة
والخلة شيئا آخر فهذا الاحتمال لا يطل بما ذكره جالينوس والجواب الثاني
فهو أيضا ضعيف وذلك لان الروح القلبي لما صعد الى الرأس في الشرايين الصغيرة

نزل أيضا الى أسفل البسدر في الشرايين الصغيرة ثم ان اجزاء الصاعد الى الرأس فغير
 عن حالته بسبب اختلافه بجرم الدماغ والجزء النازل الى أسفل لم يتغير عن حالته
 البتة فلم لا يجوز ان يكون الحال في أجزام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على جهة
 جالينوس على أن الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطاليس على أن منبت
 العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وأن تدور بآلة متصلة بقوة والدماغ
 ليس بجرمه شيء من الصلابة والقوة وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة منها أن له
 قوى شديد صلب أصلب من سائر اللعوم ومنها أن فيه من الرباطات العصبية مقدار
 كثيرا ومنها أنه بسبب كثرة حركته لا بد وأن يكون أقوى جرمًا وإذا كان كذلك
 كان جعل القلب منبتا للأعصاب التي هي آلات للحركة القوية أولى من جعل
 الدماغ منبتا أجاب جالينوس عنه من وجهين الاول أنه بنى كلامه على المتقدمة
 القياسية والحس دل على أن المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلتزم
 اليه والثاني أن المتولى لتحويل الأعضاء ليس هو العصب فقط بل العسل والعسلات
 مركبة من الأعصاب والرباطات والاعشبة واللحوم وهي مستندة الى الأعضاء الصلبة
 والأعصاب تفسد ههنا الحس والقوى على الحركة وأما ما يحتلط به من الرباطات
 والاعشبة فيفسد ههنا القوة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التنبيه
 لا يتشنع كون الدماغ منبتا لأعصاب أجاب ارسطاطاليس عن الاول بأن
 الحس لم يدل الا على كثرة الأعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا أن هذا التنبيه
 لا يدل على كون الدماغ منبتا للأعصاب وأما الثاني فسيب أيضا لأن جالينوس
 استدل بغلظة العصب وكثرتة على تولده منه وارسطاطاليس عارض ههنا فقال
 ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ ليسا والعصب قويا على كتمان من تولده
 منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على أن العصب
 أصل نابت من القلب فسقط كلام جالينوس بالنكابة والله أعلم (الذو الثاني)
 من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا أن الدماغ منبت للعصب الذي هو آلة الحس
 والحركة لكن لم قلنا انه يلزم من هذا كون الدماغ معدنا للقوة الحس والحركة بانه أنه
 لا يبعد أن تسكون قوة الحس والحركة متولدة في القلب الا أن الدماغ يرسل الى القلب
 آلة نابعة منه ليستفيد تلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب وإذا كان هذا
 الاحتمال فاعلمنا أن كلام جالينوس بالنكابة الخلة الثانية لجالينوس على أن معدن
 القوة المدركة ليس هو القلب وهذا أحسن دلائله أنه لو كان قوة الحس والحركة
 الارادية تنفذ من القلب الى الدماغ لكننا اذا شدنا العصمة بخط شدا قويا وجب أن
 يبقى الحس والحركة في الجانب الذي إلى القلب وأن يسفل من الجانب الذي إلى الرأس
 لكن الامر بالشد فعلنا أن قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري

من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة الاولى والجواب لم لا يجوز أن يقال ان الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فاحتدث واستشهد لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب أثر الدفء فكل جرم لم يبق مستعد لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الثاني ~~في القلب~~ الحجة الثالثة لجالينوس أن الحكما والاطباء اتفقوا على أن الحاصل لقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ في الاعضاء وهو ~~روح~~ فاذا كان كذلك فالدماغ يكون مبدأ لهذا الروح اولى من القلب وذلك لاننا نجد في الدماغ مواضع خالية قتلت المواضع الغالبية تصلح لأن تتولد فيها تلك الارواح وأما القلب فليس كذلك لأن التجويف الايمن منه مملوء من الدم وانما الشبهة في التجويف الايسر فانه يعتقد أنه مملوء من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وبرز من غير أن تنقب وتنفق أغشيتيه لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلبسه يبدل وتنظر اليه بعينك وهو مكشوف فتعرف كيف ينضه في هذه الحالة لتساوي نضه قبل أن يكشف عنه ولكن بشرط أن يقع هذا التشرير في موضع لا يكون هواؤه بارد التلايرد القلب فانه لو برد لصار النبض ضعيفا بطيئا متفاسوتا اذا عرفت هذا فنقول اننا اذا عرنا الابرة في غشاء هذا التجويف الايسر سعال في الحال منه دم ولو كان هذا مملوءا من الروح لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير فكان يجب أن لا يسيل الدم في الحال فلما سأل في الحال علمنا أن التجويف الايسر مملوء من الدم وأيضا الحيوان الذي مات فجاء في التجويف الايسر من تجويف قلبه علق الدم وأما الدماغ فان جرمه من ردة لا يمنع أن يحصل في تلك الغضون أجزاء الروح والجواب أن هذه الحجة في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على أنه ليس في القلب روح أصلا وجالينوس لا يشارك في كون القلب معدن الارواح الحيوانية ويسلم أن الروح الساعى هو الذي صعد من القلب الى الدماغ وصار هناك روحا حاملا لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة لجالينوس أن العقل أشرف القوى فوجب أن يكون مكانه أشرف الامكنة وأشرف الامكنة أعلاها فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي سكن القصر الاعلى وأيضا الحواس محيطة بالرأس فكانها خدوم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها اللاحقة بها وأيضا محل الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكما أن السماء منزل الرواحيات فكذلك الدماغ وجب أن يكون منزل العقل الذي هو روحاني هذا البدن والجوابه أن ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الافتعائيات فهذا آخر الكلام

الخلق في هذه المسئلة وحسبكت قد طالعت كتاب آراء بقراط وأفلاطون وهو كتاب
 طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبدت في تلخيص أبحاثه وضعت اليه أشياء كثيرة
 من المعقولات ثم خضعت من أن يضيغ ذلك حتى فتكتبه في هذا المكان لئلا يضيع وبالله
 التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح أحوال القلب الذي يدل على شرف القلب وجوه
 الاول أن المقصود من خلق الانسان استغفاله بمعرفة الله تعالى وخدمته وذلك
 لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين أن المقصود من الخلق
 هو العبادة ثم قال في آية أخرى المقصود من العبادة هو المعرفة والاخلاص أما المعرفة
 فقوله لموسى عليه السلام وأقم الصلوة ~~تذكرى~~ وأما الاخلاص فقوله تعالى
 وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر أن لب القلب رمة مقصود المقصود انما
 هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت أن محمل هذه المعرفة هو القلب فحينئذ ظهر
 أن المقصود من خلق العالم هو القلب النافذ أنه ثبت في الروايات أن أول ما خلق الله
 جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم سلط الحرارة عليها فارتفع منها ما زبد
 وعلاه دنان فخلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك
 الجوهرية شيئا واحدا وسله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من الخلوقات فهو
 سلاطة المعدومات ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال ~~هذا~~ سائرنا
 ففقتناهما وهذا هو السلاطة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام
 كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاطة من طين وهذا هو السلاطة الثالثة ثم سل
 من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلاطة الرابعة ثم جعل القلب سرير المعرفة
 فظهرت تلك الحكمة المطلوبة في رابع السلاطات ليعلم أنه الشيء المأمور من جميع
 المخلوقات وعند هذا اظهر أن جسم الانسان منقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر
 في الصورة والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة الله تعالى فالقلب
 تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب في المعنى ولما جعل
 الهيكل تبعا للمضغة الباطنة علم أنك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل
 أن تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الساهر غائبا ومن هذا المحسوس معقولا
 فظهر بما قلنا أن المقصود الاصيل هو القلب وحسنه هو كل البدن وحسن البدن
 هو كل الارض وحسن الارض هو كل السموات وحسن ~~كل~~ السموات عالم
 الممكنات والكل مسخر في قبضة قدرته ونفاذ الهيته اذا عرفت هذا فنقول القلب
 له اسمان في القرآن أحدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى ~~كتب~~ في قلوبهم
 الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه
 مسئولا وقال وأنشدتهم هوا وقال نار الله الموقدة التي تطلع على الانفذة ثم نقول
 يحتمل أن يكون الفؤاد اسما لجميع هذه المضغة والقلب اسما لجزء مخصوص منه

ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما
للشئ الذي نسبته الى عين هذه المضغة كنسبة النقطة الناطقة الى العين وتلك
النقطة هي المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الناطقة كسويداء
العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب في أن الابصار الظاهرة تفصل بالبصيرة
والبصيرة الباطنة تفصل بالسويداء وجهان الاول أن الابصار تجري مجرى النور
والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالمضادين واعلموا أحد الضدين من
الآخر أدل على القدرة والحكمة الثاني أن يكون الانتهاء على وفق الانتهاء
فكان في الابتداء يظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون
في الانتهاء يظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون
تلبيةً والقبالة دليلين بقرائن الاحوال وشواهد المآل على صحة قوله فائق الاصباح
فمنه هذا ظهر ترتيب جهات الطاهر والباطن أما الظاهر فادله الهيكل الظاهر ثم
العين ثم الناطقة ثم النور الباسر الموجود في النقطة الناطقة وأما الباطن فالقواد
وهو اسم لتمام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة الناطقة وهي سويداء القلب ثم نور
البصيرة اذ عرفت هذا فنقول ان الابصار في العالم الظاهر تتوقف على شرائطها
وثلاث الشرائط بعينها معتبرة في ادراك البصيرة الشرط الاول للابصار ان لا يكون
المبصر في غاية الجلاء ولا في غاية الخفاء أما الذي في غاية الجلاء فكأن الشمس فان العين
تصير فيها فلا تقدر على ابصارها بالتمام والكمال وأما الذي في غاية الخفاء فكأن ذرة
فكأن العقل مدركات هي في غاية الجلاء والعظمة ومدركات هي في غاية الخفاء
والصغر أما الاشياء التي في غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبرياؤه
وبليه عظمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء القلب يحترق في هذه الحضرات
فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحانه من احتجب عن العقول بشدة
ظهوره واخفى عنها بكمال نوره وأما الذي في غاية الخفاء فكأن تفاصيل الاحوال
وبحريان المحدثات أما تفاصيل الاحوال فقوله ونشئكم فيما لا تعلمون فان النطفة
حينما تقع في الرحم الى أن تنفصل جنينا لها في كل لحظة حالة في كل لحظة صفة
الا أن التفاوت بين الحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر وأما بحريان المحدثات فهو
أنه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها ذوات ومنافع
ثم قال بعدد والنحل والابل والحيتان والطيور ثم قال ويخلق ما لا تعلمون والمعنى
أنه لا يمكنكم أن تحيطوا علما بتفاصيل احوال جميع الحيوانات لكثرتها واختلاف
احوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوائل والاخر وتطيره أن العقول
متخيرة في مبدى المطلق والايجاد وفي منتهى الاعداد والافناء بل العقول لا يسبيل لها الى
معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره في ذهنه يكون متوسطا بين الازل

والأبد ولأنه يقى إلى قيام القيامة يتقدم إلى ما قبل ويتأخر إلى ما بعد لم ينفسه إلا
 في المتوسط بين الأزل والأبد ويرى حقيقة الأزل والأبد نزهة عن لواحق الاقلام
 وعلائق الأفكار والشرط الثاني أن المبصر إذا كان حاضرا فغال يهزل الإنسان
 حسدته من جانب إلى جانب فحس يكاث كثيرة لم ير المبصر ~~هكذا~~ ذلك القلب عالم يحرك
 عينه الروحانية من معقول إلى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك العين يكاث هي
 المسماة بالتفكر والروية وتلزم العقل وكانت نظر العين عبارة عن قلب الحدة من جهة
 إلى جهة طلبا للروية فكذلك نظر القلب عبارة عن قلب حدة العقل من جانب إلى
 جانب طلبا للأدراك المعقول والشرط الثالث أن قوة الباصرة لا يمكن إدراك المبصرات
 الا عند صيرورة الهواء مضيئة بسبب طلوع الاشياء النيرة ~~هكذا~~ العقل
 لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني
 أربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة نور
 جلال الله كما قال تعالى وأشرق الأرض بنور ربها وهو بمنزلة الشمس فكما
 لا يستطيع أبصار الخفايش ابصار قرص الشمس ~~هكذا~~ كذلك لا يستطيع
 أبصار الأرواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس
 والمرتبة الثانية بمنزلة أنوار الأرواح العلوية الروحانية الكروية كما قال تعالى ينزل
 الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الأمين على قلبك
 وأكابر الأنبياء والصدّيقين هم الذين يطبقون مطالعة هذه النورة وهذه المرتبة
 بمنزلة القمر فكما أن القمر تارة يكون بدر أبيض العالم أضائة كاملة وتارة يكون هلالا
 دقية باظهور قائم لا شئ فكذلك الأرواح قد تكون عطية الاضائة أو النارة كقوله
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا ونارة
 تكون كالهلال الضعيف وهو قوله وكمن ملك في السموات لا تغنى شفا عنهم شيئا
 والمرتبة الثالثة أنوار الأرواح السفلية وهم الصدّيقون الملازمون لعتبة جلال الله
 المعتمدون في حظائر قدس الله استنارت أرواحهم وأرواح غيرهم
 فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما أن الكواكب قد تكون في العظم درية مثلثة
 كما قال تعالى كأنها كوكب دري أو قدس شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جدا
 كالسهى وأشبهه فكذلك الأرواح السفلية منها ما تكون قوية ومنها أربيع
 أولها الذين ~~هكذا~~ يكونون في العظم الأول وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب
 فان أرواح الخلق تهندي بأنوار هذه الأرواح السفلية لانها أرواح قدسية قريبة
 الدرجة من الأرواح العلوية ولهذا قال تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان
 من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكان النافذة
 في الكواكب الالهة كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم بهتد فكذلك دعوات

الانبياء عليهم السلام أعلام نورانية يمتدى بها في ظلمات بر الشبهات وبحر الشهوات
 قال تعالى وإنك تهتدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في
 الأرض ألا إلى الله تصير الأمور وثانيها الذين يكونون في العظم الثاني وهم أرواح
 أولى العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل وثالثها أرواح المرسلين
 وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهؤلاء الذين يكونون في العظم الثالث من السكواكب
 ورابعها أرواح جلة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة ألف وأربعمئة
 وعشرون ألفاً وهؤلاء هم الذين يكونون في مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد
 هذا مراتب المؤمنين وهي ثلاث السابقة والمقتصدون والعلالون كما قال تعالى
 ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا منهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق
 بالخيرات فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم
 العوام ولكل واحد من هذه الأرواح اثر ونور فاذا انفصلت صارت كل ارايا المحاذية
 فتعكس أثار بعضها إلى بعض فتصير كل واحدة منها مكمل للآخرى من وجه
 ومستكمل لغيرها من وجه ولهذا السبب كان أحدهم مقامات الصديقين الحب في الله
 والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحاني والعقل ومرتبة مرتبة النار في العالم الجسماني
 واعلم أن نور العقل له عيوب كثيرة كما أن نور النار له عيوب كثيرة فالأول كما أن نور النار
 مزوج بدخان كثير يسود الثوب ويجفف السماغ فكذلك نور العقل مزوج بدخان
 الشهوات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بلطخة التشبيه والتعطيل وأخرى
 يجفف دماغ البشرية فيلحق صاحبها في وهم الحلول والاتحاد والثاني أن نور السراج
 فيه اشراق وفيه احراق فكذلك نور العقل فيه اشراق وفيه احراق اما اشراقه فهو
 التفكير في غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله وأما احراقه فهو التفكير في جلال
 الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخلق والثالث
 أن نور السراج ينطفئ بأدنى ريح فكذلك اسراج نور العقل ينطفئ بأدنى شبهة فلهذا
 السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولولا أن نبينا لقلد كدت تركزن اليهم شيئا قليلا
 وقال الخليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفني
 مسلما وقال سليمان وأدخلني برجنتك في عبادك الصالحين وقال الصالحين رب
 اشرح لي صدرى وقال عيسى ربنا أنزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة
 الهداية والمعرفة والرابع أن السراج انما يضيء اذا وضع في بيت صغير وما اذا وضع
 في مصراع واسعة فانه يقل ضوءه فكذلك اسراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع في بيت
 البدن كما قال وفي أنفسكم أفلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير محتصر لا ترى
 أن اسراج العقل لما وضع في مبدان الأرواح انطفأ ولم يظهر له لمعان واشراق

كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا
 فاذا كان حاله في معدن الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله في حصره أنوار
 الجلال العمدية وقضاء كمال الاسرار الالهية التي تقدرت عن أن يكون لها بداية
 ونهاية أو مقطع ونهاية وانما من ظهور نور السراج مشروط بأن يكون بينه وبين قرص
 الشمس حائل اما اذا وضع في مقابلة قرص الشمس انطفأ فكذلك العقل انما ينشئ فيها
 وراء حجب الغيب وعالم أنوار العمدية وأما اذا أزيل الحجاب فصبحت الانوار انطما نور
 العقل ولهذا قال موسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى فقوله اخلع
 النخ اشارة الى تجلي أنوار العظمة والكبرياء والسادس أن نور السراج وان طال بقاؤه
 اكتمه بالانخرة ينطفئ وان استمر لكنه تطلع شمس الحنيفة فيبطل ضوءه لا محالة فكذا نور
 سراج العقل اما أن ينطفئ لما ريان القفلات والشبوات واما أن يبقى الى آخر الامة
 اذا انقضى ليسل الحياة الدنيوية وتجلي نهار عالم الاخرة وانكشف السرار وتجلت
 الضمائر لم يبق لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح نبرات عالم الروحانيات
 والجسمانيات الى هنا من كتاب أسرار التنزيل للإمام الهمام خراساني الرازي عليه
 الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس في وجود الجن والشيطان فمن الناس من أنكر
 الجن والشياطين واعلم أولاً أنه لا بد من البعث عن ماهية الجن والشيطان فندول
 أطبق الكل على أنه ليس الجن والشيطان عبارة عن أشخاص جسمانية كمنفعة فحي
 وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول أنها أجسام هوائية
 قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ولهاعقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة
 شاقة والقول الثاني ان كثير من الناس أثبتوا موجودات لا متغيرة ولا حالة
 في المتعين وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون
 عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكسبة وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة
 بتدبير الاجسام وأشرفها محل العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
 ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من
 حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات
 طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرامة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرامة الهواء
 الذي هو في طباع التسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرامة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة
 الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالمجال والمرتبة
 العاشرة مرتبة الارواح السلفية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية
 الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة
 آلهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالسالمين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهي المسماة بالشیاطین واحتج المنكرون لوجود الجن والشیاطین بوجوه الحجج الاولى
ان الشیطان لو كان موجودا لكان ما أن يكون جسمه كثيفاً وأطيقاً والقسمان
باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلناه يمتنع أن يكون جسمه كثيفاً لانه لو كان
كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرتنا جسم
كثيفه ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالیه وشموس مضیئة
ورعود وبروق مع اننا نشاهد شياً منها ومن جود ذلك مكان خارج العقل
وانما قلناه لا يجوز كونها اجساماً لطيفة وذلك لانه لو كان كذلك لوجب أن تترقق
وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القویة وأيضاً يلزم أن لا يكون لها قدرة وقوة
على الاعمال الشاقة ومثبتو الجن يفسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان
ثبت فساد القول بالجن الحجج الثانیة أن هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا
حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول
الخاططة والمصاحبة اتماع داوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور
المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك
العداوة الا اننا لا نرى آثاراً من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين
يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يترفون بأنهم قط ما شاهدوا آثاراً
من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وصحت واحد من تاب
عن تلك الصنعة قال اني واظيت على العزیمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة
من الدقائق الا أتيت بهم ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذمومة آثاراً الحجج
الثالثة أن الطريق الى معرفة الاشياء اتما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم
يدل على وجود هذه الاشياء فانما اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتاً فكيف
يمكننا أن ندعي الاحساس بها والذين يقولون اننا أبصرناها أو سمعنا أصواتهم فهم
طائفة من الجهالين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمر جتهم فيظنون انهم رأوها
والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام
فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز أن
يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشیاطین وكل فرع
اذهب الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان
فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل أن الشیطان نفذ في ذلك الجذع
ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام
لان الشیطان دخل في بطنها فذكر كلام ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انتقلت
من أصلها لان الشیطان قلعها فثبت أن القول باثبات الجن والشیاطین يوجب
القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو معتذر لا فالاعرف دليله لا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت
 انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه
 الاشياء باطلا فلهذه جلة شبه منكرى الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى
 أن نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه لا يتبع أن يكون الجن جمعا ظ لا يجوز
 أن يقال انه جواهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا القول فرق الفرقة الاولى
 الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد تكون خسيرة
 وقد تكون شريرة فان كانت خسيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي
 الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة يدين تلك النفوس المفارقة
 وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة حينئذ يحدث لتلك
 النفس المفارقة شرب تعلق بهذا البدن الحادوث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة
 لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال الاثمة بها فان كانت النفسان من
 النفوس الطاهرة المشرقة الخسيرة كانت تلك المعاونة والمعاونة الهامان كانت
 من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاونة وسوسة فهذا
 هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن
 والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلاقتها وجنسها مختلفا عن النفوس
 الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يدرج فيه أنواع أيضا فان كانت طاهرة نورانية
 فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحى الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
 الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية غلة الذم فالنفوس البشرية الطاهرة
 النورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب
 الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة
 وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث وهم الذين
 يشكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا الارواح الجردة العقلية وزعموا أن
 تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وما هي اتمار كما أن لكل
 روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الملكية بدن
 معين وهو ذلك القلب المعين وكما أن الروح البشرية تعلق أولا بالقلب ثم بواسطته
 يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق أولا بالكلواكب
 ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك القلب والى كلية العالم
 وهكذا أنه يتوحد في القلب والدماع ارواح لطيفة وتلك الارواح تتعدى بالشرابين
 والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل بهم هذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل
 جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكلواكب خطوط شعاعية تتصل
 بجوارب العالم وتتعدى قوة تلك الكلواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء

هذا العالم وكما أنه بواسطة الارواح الفاضلة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك قوى مختلفة وهي الغازية والنامية والمولدة والحساسة تتكون هذه القوى كالسائج والاولاد بل هو النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان زحل مثل طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشركة فيحصل بينهم ما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مختلفة بالطبع والمساهمة للنفوس المنتسبة الى روح المشتري اذا عرفت هذا فنقول ان العلة تكون أقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلول لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالأب المشرق والسلطان الرحيم ولهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهدم ما تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصة وقوى اتصالها بالروح الفلكي الذي هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال بحسب أعمال خارقة لاعادة فلهذا تفصيل مذهب من أثبت الجن والشياطين ويزعم انهم موجودات ليست أجساما ولا جسمانية واعلم ان قوم من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرى يتمتع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يتمتع كونهما فعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بأنه انسان وليس بفرس والقاضى على شئ بل بدو وأن يحضره الملقى عليه ما فهو ناشئ واحد وهو مدرك للكل هو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس أيضا الثاني هب أن النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير ومن كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في فهمه الا بدان فهذا انعام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون أن الجن والشياطين أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الخمية والمقدار وهذا ان المعنيتين اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى ولسليمان
الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر
الجن والانس ان استمعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا الخ
(والخامسة) قوله تعالى انازنا السماء الدنيا بربكة السكاكب وحفظا من كل شيطان
مارد وأما الاخبار فكثيرة (الخبر الاول) روى مالك في الموطا عن صفية بن ابلج
عن أبي السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على أبي سعيد الخدري قال وجدته يصلي
وجلست أنتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحمير بكاءت سريره في بيته فاذا حبة
نفت لا تلتها فأشأها أبو سعيد أن اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار
وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه نبي من الانصار حدث العهد بعرس
وساق الحمى حدث الله تعالى قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهي بالريح لطعنها بسبب
الغيرة فقالت امرأته انه قد دخل بيتك لتري قد دخل بيته فاذا هو بحجة على فراشه فركز الريح
فيها فاضطربت الحية في رأس الريح فخر الفتى فماتت في بيتها ما كان أسرع موتا الفتى
أم الحية فسالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنازة أسلموا فماتوا
لكم منهم فاذنوه ثلاثة أيام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان (والخبر الثاني) روى في الموطا
عن يحيى بن سعيد بن السائب أن أبا سري برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عقرته تسخن الجن
يطلبه بشعلة من نار فلما التفت رآه فقال جبريل ألا أهلك كلمات اذا قلتن طفت
شعلته قل أعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من
شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر
ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا بطرق
بجداري رحى (الخبر الثالث) روى مالك أيضا في الموطا أن كعب الاحبار كان يقول
أعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي
لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرا
وبرأ (الخبر الرابع) روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله أروني في نومي
فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من همز به وعقابه وشر عباده ومن همزات
الشياطين وأن يحضرون (الخبر الخامس) ما لا يشتهرون بلغ مبلغ التواتر من خروج النبي
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقرأته عليهم فدعاهم الى الاسلام (الخبر السادس)
روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه أن يريه
موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه على
القلب فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله
صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد
الا وله شيطان قيل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله أعاني عليه فأسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال في التفسير
الكبير أيضا في سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشیاطین کل بناء وغواص وآخرین
مقترنین فی الاصفاد وهما نایض وهو أن هذه الآيات دالة علی أن الشیاطین لها قوة
عظيمة وبسبب تلك القوة قدر واعلی بناء الابنیه العالیة التي لا یتدر علیها البشر
وقدر واعلی الغوص فی البصار واحتاج سلیمان علیه السلام الى أن قدسهم واقتل
أن یقول ان هذه الشیاطین اما أن تكون أجسادهم كثیفة أو لطیفة فان كان الاول
وجب أن یراهم من کل صهیج الحاسة اذ لو جاز أن لا یراهم مع كثافة أجسادهم فلیجز
أن یتكون بحسب تنجابال عالیة وأصواتها ناله لانراها ولا نعهها وذلك دخول
فی السغطة وان كان الثاني وهو أن تكون أجسادهم لطیفة رقیة فکل هذا یمتنع
أن یتكون موصوفاً بالقوة الشدیة وأیضاً لم أن تنفر فی أجسادهم وأن تنفر بسبب
الریاح القویة وأن یموتوا فی الحال وذلك یمنع وصفهم بالقوة القویة وأیضاً الجن
والشیاطین ان كانوا موصوفین بهذه القوة الشدیة فلم یقتلون البلاء والرحاد
فی زماننا ولم لا یخربون دیار الناس مع أن المسلمین یالغون فی اظهار قوتهم وعدوتهم
وحیت لم یحس بشئ من ذلك علمنا أن القول بأثبات الجن والشیاطین ضعیف
(واعلم) أن أصحابنا یجوزون أن تكون أجسادهم كثیفة ~~أو لطیفة~~ لانراهم وأیضاً
لا یبعد أن یقال ان أجسادهم لطیفة بمعنى عدم اللون ولکنهم اصلیة بمعنى انها
لا تقبل التفرق والتفرق (وأما الجبائی) فقد سلم انها كثیفة الأجسام وزعم أن الناس
كانوا یشاهدونهم فی زمان سلیمان علیه السلام ثم انه لما نفي فی أمات الله تلك الجن
والشیاطین وخلق نوعاً آخر من الجن والشیاطین تكون أجسادهم فی غاية الرقة
ولا یتكون لهم شئ من القوة والموجود فی زماننا من الجن والشیاطین لیس الا من هذا
النوع انتهى ما قاله فی هذه السورة بما یتعلق بهذا البحث (المسئلة الثامنة)
فی کیفیة الوسوسة بناء علی ما ورد فی الآثار ذکره أنه أي الشیطان یغوص فی باطن
الانسان ویضع رأسه علی حبة قلبه ویلقی الیه الوسوسة واحتجوا بما روى أن النبی
صلی الله علیه وسلم قال ان الشیطان لیجر ~~عنه~~ ابن آدم مجری الدم الافنیة والمجاریه
بالجوع والعطش وقال علیه السلام ~~لو ان الشیاطین یجوعون~~ حول ثوب بنی آدم
لنظروا الی ملأ ~~سکون~~ السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار ولا بد من تأویلها
لانه یمتنع حملها علی ظواهرها واحتج علیه بوجوه الاول أن نفوذ الشیاطین
فی بواطن الناس محال لانه یلزم اما اتساع تلك المجاری أو تداخل الأجسام
الثانی ما ذکرنا أن العدواة الشدیة حاصله بینه وبين أهل الدین فلو قدر علی هذا
النفوذ لم لا یخصههم بزیء الضرر الثالث أن الشیطان مخلوق من النار فلو دخل
فی داخل البدن لصار ~~کأنه~~ نفذ النار فی داخل البدن ومعلوم انه لا تحس بذلك

الرابع أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم اناتضريح بأعظم
الوجوه اليه ليظهر وأنواع الفسق فلا يجد نفسه أثر ولا فائدة وبالجمله فلا ترى
من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعاً وأجاب مشتموا الشياطين عن السؤال
الأول بأنهم نافوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنهم اجسام فلهمة كالنفس
والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال إن الله والملائكة لا يتعقونهم
عن إيذاء علماء البشر وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله لنا إبراهيم يا نازك كوني بردا
وسلاما على إبراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع أن الشياطين يختارون ولعلهم
يقعون بعض القبايح دون البعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق التكلام في الوضوء
على الوجه الذي شرحه الشيخ الغزالي في كتاب الاخيه فأورد رحمه الله القلب مثل قبضة
الها أو باب تنصب اليها الأحوال من كل جانب أو مثل هدى ترى اليه الغصاهم
من كل جانب أو مثل مرآة منصوبة تتنازع عليها الاشخاص فتري فيها صورة بعدد
صورة أو مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من أنهار مختلفة واعلم أن تدخل
هذه الامار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالخوامس الخمس واما
من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان
فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت اليه شهوة
أو الغضب حصل من تلك الأحوال آثار في القلب - واما اذا خرج الانسان عن
الادراكات الظاهرة فالحال ان القلب لا يتغير شيئا ولا يتغير شيئا من غير
شيء وبجسب انتقال الخيال ينقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير
والتأثر من هذه الاسباب وأخص الامار الحاصلة في القلب هي الخواطر وأعني
بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بها ادراكات وعلمها اما
على سبيل التذكروا ما على سبيل التعتد وانما تصي خواطر من حيث انهم يحفظون
بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فانخواطر هي المحركات الارادات والادوات
محركات للاعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو
الى الشر أعني الى ما يضرب في العاقبة الى ما يدعو الى الخير أعني ما ينفع في العاقبة
فهما خاطران مختلفان فاقتر الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يعني الهام
والذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب
والتسلسل بحال فلا بد من انتهاء السبل الى واجب الوجود وهذا المخلص كلام الشيخ
الغزالي بعد حذف التطويل لا يشبهه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره
الغزالي اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود الا أنه لا يحصل الغرض الا بعد مرئ
التفكير فتقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمة (فالمقدمة الاولى)
لا شك ان هناك مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا بالذاته أو لغيره ولا يجوز

أن يكون كل مطلوب مطلوباً بالغير وإن يكون كل مهروب مهروباً عنه لغيره واللازم أنما
الدور والتسلسل وهما محالان ثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً
لذاته وشيء يكون مهروباً عنه لذاته (المقدمة الثانية) إن الاستقراء دل على أن المطلوب
بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب منه
بالذات هو الألم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة
الثالثة) أن اللذة عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذة عند القوة
الباصرة شيء واللذة عند القوة السامعة شيء آخر واللذة عند القوة الشهوانية شيء
ثالث واللذة عند القوة الغضبية شيء رابع واللذة عند القوة العاقلة شيء خامس
(المقدمة الرابعة) أن القوة الباصرة إذا درست وجدت وجوداً في الخارج لزمن من
حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرفق وعند الوقوف
عليه يحصل العلم بكونه لذيذاً ومؤملاً أو خالياً عنهما فان حصل العلم أو الاعتقاد
بكونه لذيذاً ترتب على هذا الاعتقاد أو العلم حصول الميل إلى تحصيله وإن حصل
العلم أو الاعتقاد بكونه مؤملاً ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل
إلى البعد عنه والفرار منه وإن لم يحصل العلم بكونه مؤملاً ولا بكونه لذيذاً لم يحصل
في القلب رغبة إلى الفراول رغبة إلى تحصيله (المقدمة الخامسة) إن العلم بكونه لذيذاً
إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض
والمعاوق فاما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثلاً إذا رأى مناظراً
لذيذاً فعلمنا بكونه لذيذاً إنما يؤثر في كونه مؤملاً يدين تناوله إذا لم تعتد أنه حصل فيه
ضرر زائد على لذته أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر فاعتد هذا باعتبار العقل كيفيته
المعارض والترحيم فأما غالب على ظنه أنه أرجح عمل يقتضي ذلك الرجحان مثال آخر
لهذا المعنى أن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي إلا أنه
إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحصيل ذلك العمل المؤلم يتخلص
عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى منها حالاً ثبت بما ذكرنا
أن اعتقاد بكونه لذيذاً أو مؤملاً إنما يوجب الرغبة أو النفرة إذا شلا ذلك
الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان أن التقرير الذي ينافي به على أن
الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً وليس عاقلاً وذلك لأن هذه الأفعال
مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات إلا أن هذه القوى صالحة
للفعل والترك فامتنع مسيرورها مصدر الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل
الاضميمة فتضم اليها وهي الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث
لأجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة ثم إن تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد
البحث الأول فيه ولزم أما الدور والتسلسل وهما محالان وأما الانتهاء إلى علوم

وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجية وهي
 اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو أن الله خلق
 تلك الاعتقادات والعلم في القلب فهذا ملخص الكلام في أن الفعل كيف يصدر
 عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قلوبا ثبتت
 أن المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذا القوي المركوزة فيها العضلات والاورتار
 وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادير للفعل والمحرك الا عند انفعالم الميسل والارادة
 اليها وتبعاً لتلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون تلك الشئ تليذا أو عولما
 وثبت ان حصول تلك الشعور لا يتم إلا ان يكون بخلاف الله تعالى بالتسليم اما بواسطة
 مراتب شأن كل واحدة منها يستلزم ما بعدها على الوجه الذي قررناه فثبت أن ترتب
 كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لازم وماذا تبا وجابا فانه اذا احس بالشئ
 وعرف كونه ملائعا مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب
 فاذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا
 انه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب
 المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع
 تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل فعلمنا أن القول
 بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق أنه ان انفس حصول
 هذه المراتب في الطرف النافع يحصل لها الالهام وان اتفق في الطرف المضر كما ترى
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب أن كل ما ذكرتموه حق
 وصدق الا أنه لا يبعد أن يكون للانسان طفلا عن شئ فانه اذا كره الشيطان ذلك الشئ
 تذكره ثم عند التذكر ترتب الميل عليه وترتب الفعل على حصول ذلك الميسل فالذي
 أتى به الشيطان الخارج ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
 عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي الا أنه بقي لقائل
 أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان
 اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين واذا كان عمل ذلك
 الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الاول انما أقدم
 على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث
 من سبب وماذا الا الله تعالى وعند هذا يظهر أن الكل من الله فهذا غاية الكلام
 في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة
 والسلام وهو قوله أعوذ بك منك الى هنا من أوائل التفسير الكبير (ق) أنس
 رضى الله عنه اتفاقا على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم
 تزوره في اعتكافه فحدثت عنده ساعة ثم قامت وقام النبي صلى الله عليه وسلم

معا على بلقا بلبا المسجود مترجلان من الانصار فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم
 وأمرهما فقال لهما النبي عليه السلام على رسلكما انهما صفتا فقالا سبحان الله تعالى
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فكشفه ابي
 شبيب أن يهدف الشيطان في فلوبك شيئا ففعل كما امرني ان كيد الشيطان لا ينطق
 عن الا انسان فيوسوس له مادام حيا كما لا ينطق جريان الدم عنه وقال قوم انه على
 ظاهره لان الشيطان جسم لطيف فلا يبعد نفوذ نفسه لان اللطيف يدخل
 في الكسيف اذا كان مختللا الاجزاء كالهواء النافذ في البدن من شرج المشرق
 لابن الملك (م) أبو الدرداء رضى الله عنه روى مسلم عنه قال بينا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يعلى سمعناه يقول أعوذ بالله منك ثم قال ألعنك لعنة الله التامة
 فلا تأبسط يده كأنه يتناول شيئا فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك
 تقول في الصلاة شيئا لم نسمعه منك قبل ذلك ودا سألنا بطلت يدك فقال النبي
 صلى الله عليه وسلم ان عدو الله ابليس بالنصب عطف بيان أو بدل جاء بشهاب من نار
 أي بشعله منها ليصله في وجهي قلت أعوذ بالله منك ثلاث مرات ثم قلت ألعن
 بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العامل فيه لم يستأخر أو قلت على تنازع
 القائلين وما قاله الشراح العامل فيه ألعنك فبعد لأن اللعنة غير تامة بالارات
 ثم أردت أخذه والله لولا دعوة أخينا سليمان لأصبح موثقا يعرى لا أخذت ابليس
 وجعلته مشدودا بالوفاق وهو القيد يلعب به ولدان أهل المدينة وفي الحديث جواز
 رؤية الجليس لبعض الادميين وأما قوله تعالى انه يراكم هو وقبيل له من حيث لا تزعم
 فمحمول على الغالب قال الامام المأزني الجلس أجسام المينة بحيث أن يتصور بصورة
 يمكن ربطه معها ثم ينتزع من أن يعود الى ما كان عليه حتى يتأني القبيل وفي قوله
 ألعنك دلالة على أن خطاب الغير في الصلاة جائز فان قلت هذا انما انفصلت قوله عليه
 السلام ان الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ولهذا قال الجمهور بطل الصلاة
 برد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ حسدا قاله النووي
 رحمه الله تعالى (ق) أبو هريرة رضى الله عنه انه قال على الرواية عنه أن عذرا
 وهو الخبيث المنكر من الجن قلت أي تعرض بتشديد ادم على البارحة لقطع على
 صلاتي انما قدم المفعول غير المبرمج وهو على على اصريحه ثم غاب اهتمام العذرات
 كان قطعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكنني الله تعالى منه أي أعطاني الله
 مكنة من أخذ ووقرة عليه فأخذته وفيه دليل على جواز العمل القابل في الصلاة
 وعلى أن الشيطان عينه غير نجسة فلا تبطل الصلاة بحسه فأردت أن أربطه بكسر
 الباء ونحها أي أشده وفيه دلالة على أن الصلاة لا تبطل بخطو ومالبس من أفعالها
 ببال المصلى على سارية أي اسطوانة من سوارى المسجود حتى ينظر اليه كما

فذكرت دعوة أخي سليمان رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي
فردته خاسئا أي ذليلا مطرودا لأن التسخير التام يختص به فان قلت يفهم من هذا
الحديث أنه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد أخذه ومن الحديث السابق
أنه تذكرها قبله فيتناقضان قلت لا منافاة لأن الحديثين مصدران في وقتين (إلى هنا
ملخصا من شرح المشارقي) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة
على طريق آخر وفيه فصول الفصل الأول في تمييز هذا الطريق عن الطريق
المشهور فنقول اعلم أن القائلين بالنبوات فريقتان أحدهما الذين يقولون إن ظهور
المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم انما تبدل بقوله على تحقيق
الحق وإبطال الباطل وهذه القول هو الطريق الأول وعليه عامة أرباب الملل والنحل
والقول الثاني أن تقول أنا نعرف أولا أن الحسق والصدق في الاعتقادات ما هو
وإن الضوابط في الأعمال ما هو فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا أن ما يدعي الخلق إلى الدين
الحق ورأينا أن قوله أثرا قويا في صرف الخلق من الباطل إلى الحق عرفنا أنه نبي
صادق واجب الاتباع وهذا الطريق أقرب إلى العقل والشبهات فيه أقل وتقديره
لا بد وأن يكون مسبوقا بمقدّمات المقدمة الأولى اعلم أن كمال حال الإنسان
في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به والمراد منه أن كمال حاله محصور
في أمرين أحدهما أن تميز قوته النظرية بكمالها بحيث تعجل فيها مبادئ الأشياء
وحقائقها بتجليا كاملا مبعثا من الخلق والزالها التباسا أن تفسد قوته العملية بكمالها
بحيث يحصل لها صاحبها ملكة يقدر بها على الاتيان بالأعمال الصالحة والمراد
من الأعمال الصالحة الأحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب
الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا أنه لا سعادة للإنسان إلا بالوصول
إلى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة أطبقت الأنبياء على صحتها واتفق الحكماء
الاهليون على حقيقتها ولا ترى في الدنيا عاقلا كامل العقل إلا وساعدها عليها المقدمة
الثانية الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام أحدها الذين يكونون ناقصين في هذه
المعارف وفي هذه الأعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين
في هذين المقامين الأهم لا يقدرّون على علاج الناقصين وهم الأولياء وثالثها الذين
يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرّون أيضا على معالجة الناقصين ويمكنهم
المسيح في نقل الناقصين من حضيض النقصان إلى أوج الكمال وهوؤلاءهم الأنبياء
عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة أن درجات النقصان
والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية ككناها غير متناهية بحسب الشدة
والضعف والكثرة والقلة وذلك أيضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة أن النقصان
وإن كان شاملا للخلق عامة فيهم إلا أنه لا بد وأن يوجد فيهم شخص كمال بعيد

من النقصان والذليل عليه من وجوده الاول أما بيان الكمال والنقصان واقع
 في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انما كانت اقسامها صالحة في جانب
 النقصان وقلة الله هم والادراك الى حيث قربوا من البهائم والسباع فمستكمل
 في جانب الكمال لا بد وأن توجد أشخاص كاملة فاضلة ولا بد وأن توجد فمما بينهم
 شخص يكون أفضلهم وأكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية وأقل مراتب
 الملكية الشافية ان الاستقراء يدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس
 تحت ثلاثة انواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بان أشرف هذه
 الثلاثة الحيوان وأوسطها النبات وأدوم المعدن ثم نقول الحيوان جنس تحت
 انواع كثيرة وأشرفها هو الانسان وأيضا فالانسان تحت اصناف كثيرة مثل الزنج
 والهند والروم والعرب والاfrican والترك ولا شك أن أشرف اصناف الانسان وأمرهم
 الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بابران شهر ثم ان هذا الصنف
 من الناس مختلفون أيضا في الكمال والنقصان ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحد
 هو أفضلهم وأكملهم فعل هذه القديت انه لا بد وأن يحصل في كل دور شخص واحد
 هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم
 ولقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الأشرف من سكان هذا العالم الأسفل هو الانسان
 الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة
 وحصلت له القوة العملية التي بها يتدبر هذا العالم الجسماني على الطريق
 الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين
 في ذلك الدور كان المقصود الاصل من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص
 ولا شك أن المقصود بالذات هو الكمال وأما الناقص فانه يكون مقصودا بالعرض
 فثبت أن ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري ومساواه فكل تابع له وجماعة
 الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه
 غائب ولقد صدقوا في الوصفين أيضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة
 في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو أيضا صاحب الزمان لا باقلنا ان ذلك
 الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان ومساواه فكل لاتباع له وهو أيضا غائب
 عن الخلق لان الخلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو أفضل هذا الدورواكملهم وأقول
 ولعله لا يعرف ذلك الشخص أيضا أنه أفضل أهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه
 الا انه لا يمكنه أن يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو أيضا لا يعرف
 نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم
 غيري فثبت بهذا أن كل دور لا بد وأن يحصل فيه شخص موصوف به صفات
 الكمال ثم انه لا بد وأن يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دور وفرد حصره
وذلك الدور المشتق على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في آف سنة أو أكثر أو أقل
الامره واحده فيكون ذلك الشخص هو الرسول العظيم والتبني المكرم وواضع
الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبتة الى سائر اصحاب الادوار انما هي
الشمس الى الكواكب ثم لا بد وان يحصل في اصحاب الادوار انسان هو أكثرهم
الى صاحب الدور وفي صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر
بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقرر شرعته وأما الباقيون فنسبة كل
واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب الى الشمس كجسم السيارة
الى الشمس وأما سائر المخلوق فيهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم
بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك أن محول الناقمين اكمل
بأقوى عقول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها هذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا
الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو اكمل
الكاملين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الاقتران الاعلى من الانسانية وقد علمت
أن آخر كل نوع متصل بأول النوع الذي هو أشرف منه والأشرف من النوع البشري
هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلًا بأول الملائكة ولما بينا ان ذلك الانسان
موجود في أعلى مراتب البشرية وجب أن يكون متصلًا بأول الملائكة ومختلفًا بهم
ولما كنا نحن خواص عالم الملائكة اليرامة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم
الاجسام والاستغناء في أفعالها عن الاسكات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفًا
بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوى التصرف
فيها شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع
الجلالات القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم
بأنواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون
قوة الروحانية مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوى النظر والعمل ولما عرفت
أن النفوس الناطقة مختلفة بالمهايات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة
النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالاضد منه فتكون قوية في التصرف
في أجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيها
جميعا وذلك في غلبة الندرة وقد تكون ناقصة فيها جميعا وذلك هو الغالب في أكثر
المخلوق واذ عرفت هذه المقدمات فنقول من ض النفوس الناطقة شيان الاعراض
عن الحق والاقبال على الخلق وهما شيان الاقبال على الحق والاعراض عن
الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي
الصديق وقد ذكرنا أن مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والتفصيل فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصمة أكمل كان أعلى
 في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب أضعف كان أخف في درجة
 النبوة فهذا ما أردنا شرحه وبياناه من حال النبوة واقعاً أعلم (الفصل الثاني)
 في أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل الأفضل في إثبات
 النبوة أعلم أنما ذكر سور من القرآن ونفسرها ليطهر من ذلك التفسير صحة هذا
 الطريق الذي ذكرناه فمن سورة سمع اسم ربك الأعلى فنقول قد علمت أن
 الأصل هو الالهيات والشرع هو النبوات فلا جرم حرت العادة في القرآن أنه يقع
 الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعد ما في هذه السورة
 بدأ بالالهيات فقال سمع اسم ربك الأعلى ومعناه أنه أعلى من مناسبات جميع المخلوقات
 ومشايم كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار وجود الجنس والفصل
 باعتبار ثبات ومن قبول التفسير والقضاء اما في الذات واما في الصفات وهو سبحانه
 أعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها وأعلم
 أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على اثبات الاله تعالى بصورة في جامعة واحدة
 وهي حدوث الصفات وهي اما في الحيوانات أو في النباتات والحيوان له بدن ونفس
 وقوله الذي خلق فسوى اشارته الى ما في ابدانهم من الجهاب وقوله والذي قدر فهدى
 اشارته الى ما في نفوسهم من الغرائب فبهمذين الضابط على ما لانهية من الجهاب
 والغرائب ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النباتات وهو قوله والذي أخرج المرعى
 فجعله غنماً أحوى ولما قرأ أمر الالهيات أتبعه بتقرير أمر النبوات وقد علمت أن كمال
 حال الانبياء في حصول أمور أربعة أقولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة
 العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية التي لغيره ورابعها قدرته على تكميل
 القوة العملية التي لغيره ولا شك أن كمال حاله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل
 غيره في هاتين القوتين ولا شك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية فهذا
 البيان يقتضي أن يقع الابتداء أو لا بشرح قوته النظرية وثانياً بشرح قوته العملية
 وثالثاً بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناسخين ورابعاً
 بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي للناسخين فإذا ظهر كماله
 في هذه المقامات الأربع فحينئذ يظهر أنه بلغ في صفة النبوة والرسالة الى النهاية
 القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر أصول الالهيات وأراد الشروع
 في صفات النبوة قال سنقرئك فلا تنسى يعني أن نفسك نفس قدسية آتية من الغلط
 والنسيان الا ماشاء الله انه يحصل بتمتضي الجلية الانسانية والطينة البشرية ثم أتبعه
 ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال وينسرك للسرى معناه أنا تقوى دواعيك
 في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والآخرة ثم ما بين كمال حاله في هذين

المقامين أتبعه بأن أمره بأن يستقل بتكميل الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر
 ان نفعت الذي فقله فذكر أمره بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت تنبيه على أنه
 ليس كل من سمع ذلك الذي كراتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها يتفهم بذلك
 وبعضها لا يتفهم وبعضها يضمره سمع ذلك التذكير لان سماعه يكثر في قلبه ودواعي
 الحسد والغضب والاصرار على الجهل ثم لما تبين تعالى على أن المستمع لذلك
 التذكير قد يتفهم به وقد لا يتفهم به أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين
 فقال سمع من من يحشى ويتجنبها الا شئ الذي يصلى النار الكبرى فين أن صفة
 من يتفهم بهذا التذكير هو أن يكون الخوف غالباً على قلبه والخشية مستولية على
 روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلاجرم يتفهم بارشاد هذا الحق وأما الذي
 لا يتفهم بهذا التذكير فيقباه عدسه ويحبته من القرب منه فهو النفس الموصوفة
 بكونها أشقى فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة
 فلما بين هذا زاد في صفة فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها
 لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لأنها وان بقيت حية لكنها
 بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين
 وعيد من لا يتفهم بذلك بين كمال حال من يتفهم فقال قد أفهم من تركي وذلك أن
 المقصود من تعليم الانبياء موت كبرهم وارشادهم أمران أحدهما ازالة الاخلاق
 الذميمة الظلمانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحية في النفس
 ولما كانت ازالة ما لا ينبغي مقدمة على تحصيل ما ينبغي لاجرم ابتدأ بقوله قد أفهم
 من تركي والمراد منه تركية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك
 أتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية أو في القوة العملية ورئيس المعارف
 النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه
 فصلى وهو اشارة الى استبعاد الانسان في تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء
 وقوله فصلى اشارة الى استعاده في تكميل قوته العملية بارشادهم وهذا يتهم ثم عاد
 الى حال المعرضين عن الاتقاع بارشاد الانبياء وهذا يتهم وبين أن ذلك الاعراض
 انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثر في الحياة الدنيا ثم بين أن
 الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الآخرة واجبة على لذات هذه الدنيامن
 وجهين أحدهما أنها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير
 والثاني أنها تبقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والآخرة خير
 وأبقى واعلم أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة أولها أحوال الالهيات وثانيها
 صفات النبي والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من يتفهم بارشاد الانبياء
 وإلى من لا يتفهم به ويبين أحوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التنبية على أن خيرات الآخرة أفضل وأبقى من خيرات هذه الحياة الدنيا والفضل
 الابقى أولى بالتصميل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الإنسان إليه في معرفة المبدأ
 ومعرفة صفات الأنبياء ومعرفة أسرار النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة
 بقوله إن هذا إلى الصنف الأول صنف إبراهيم وموسى والمعنى أن كل من جاء من
 الأنبياء فأنزل الله كتاباً أو صحيفة فالله صود منه ليس إلا هذه المراتب الأربع
 المذكورة ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي نلخصناه علم أن حقيقة
 القول في النبوة ليس الاما ذكرناه ومن جملة السور الثلاثة في هذا المعنى سورة العصر
 فبداً بقوله إن الإنسان لفي خسر وذلك لأننا إنساناً أنه حصل في بدنه تسعة عشر نوعاً
 من أنواع القوى وكلها تجزء إلى الدنيا وطبائنها ولذا تهاوى الحواس الخمس الظاهرة
 والخمس الباطنة والشهوة والغضب والجميع الثمانية وجميعها تسعة عشر وهي
 الزبانية الواقعة على باب جهنم الجسد وأما العقل فإنه مصباح ضعيف وإنما حصل
 بعد استيلاء تلك التسعة عشر على ملكة البدن وإذا كان كذلك فالظاهر أن حب الدنيا
 يستولى على النفوس والأرواح فإذا مات البدن بقيت النفس في النسران والحمران
 فلهذا قال إن الإنسان لفي خسر ثم استثنى من هذا النسران النسا بقوله
 تراباً الأربعة وهو تراباً روحاني مركب من أخلاط أربعة روحانية فأولها كمال
 القوة النظرية وهو قوله لا الذين آمنوا وثانيها كمال القوة العملية وهو قوله
 الصالحات وثالثها السعي في تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق
 ورابعها السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وإنما عين الصبر
 لأن البلاء الأكبر في دعاء الشهوة إلى التسلل ودعاء الغضب إلى الأيذاء وسفك الدماء كما
 أخبر عن الملائكة أنهم قالوا أتعلم فيهم من يفسد فيها وسفك الدماء فإذا قدر الإنسان
 على الصبر على آجابه الشهوة والغضب فتدفع بكل الخبرات في القوة العملية ومن جملة
 الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه أنه تعالى لما سأل عن الكفار أنهم طلبوا منه علمه
 السلام بالمعجزات القاهرة في قوله تعالى وقالوا لنؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض
 ينبوعاً أنه تعالى قال قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً يعني كون الشخص
 إنساناً موصوفاً بالرسالة معناه كونه كاملاً في قوته النظرية والعملية وقادراً على
 معالجة الناقصين في هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادراً على
 الأحوال التي طلبوها منه ومن جملة الآيات الدالة على ما ذكرناه أنه تعالى لما قال
 في سورة الشعراء وأنه لتنزىل رب العالمين أورد عليه سؤال وهو أنه لم لا يجوز أن
 يكون هذا من تنزىل الشياطين فقال جواباً عنه ما تنزلات به الشياطين ثم بين الجواب
 فقال هل أتيتكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل غالف أثيم والمعنى أنه لو كانت
 الدعوة إلى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كل ذلك الداعي أفا كانوا الذين

يعينونه عليهم الشياطين وأما أنا فادعوا إلى الله وإلى الأعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة إلى الله وإلى الحق على كونه نبيا صادقا أساسا كاذبا ولما أورد عليه سؤال آخر وهو أن لكل واحد من الشعراء شبيها يعينه على شعره فلم لا يجوز أن يكون حاله كذلك أجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاؤون ألم ترأنهم في كل واديهيون والمعنى أن الشعراء إنما يدعوا إلى الطمع في الدنيا والترغيب في اللذات البدنية وأما أنا فادعوا إلى الله وإلى الدار الآخرة فامتنع أن يصحكون الناصر والمعين في هذه الطريقة هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات أن الطريق الذي ذكرناه في اثبات النبوة هو الطريق الأفضل الأكمل والله أعلم (الفصل الثالث) في صفة هذه الدعوة أعلم أن منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق ومن الاقبال على الدنيا إلى الاقبال على الآخرة فهذه هي المقصود الأصلية إلا أن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين إلى مصالحها وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضا بقدر الحاجة فنقول نخوض الرسول أما أن يكون فيما يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أما القسم الأول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث في أمور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فهو وأن يرشد هم إلى أن هذا العالم محدث وله إله كان موجودا في الأزل وسبق في الابد وأنه منزوع عن مماثلة الممككات وأنه موصوف بالصفات المتعسرة في الإلهية والكمال وهي القدرة السافذة في جميع الممككات والعلم الساري في جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الأجزاء والأبعاد والفردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن التعدد والندو والخاصية والولد ثم يجب عليه أن يبين لهم أن كل ما يدخل في الوجود فهو بقضاء الله وقدره وأنه منزوع عن الظلم والعبث والباطل وأعلم أن هذا الذي ذكرناه يتفرع عليه أنواع من البحث الفرع الأول لا يلحق بصاحب الدعوة إيراد هذه المطالب كما ورد أهل الجدل والاستدلال لأن ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض عليه وعلى إيراد الأسئلة فانه إذا اشتغل بالجواب عن ما فر عما أوردوا على تلك الأجوبة أسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب عليه إيراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب فانه بسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانية يبقى مستغفلا في العقول وبسبب ما فيه من طريقة الخطابة يكون تأثيره في القلوب أكمل ويكون بعد السامعين عن سوء الأدب الذي يحصل بسبب المشاغبات أتم والفرع الثاني أنه لا يجوز له أن يصرح بالتمزيق المفض لأن قلوبهم أكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فإذا وقع التصريح به صار ذلك سببا للنفرة أكثر الخلق عن متابعتهم بل الواجب عليه أن يبين

أنه سبحانه منه عن مشابهة المحدثات ومناسبة المحركات كما قال ليس كمثل شيء
 وهو الجميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو الصاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب
 الرحمن على العرش استوى ويعنيهم عن البحث في هذه المضائق إلا إذا كان من الأدب
 الحقين والعقلاء المقلقين فإنه بعقله الوافر يقف على حقائق الأشياء وأيضاً بين أهم
 ككون العبد صانعاً فاعلاً قادراً على الفعل والترك والخير والشر وسالماً فيه
 فإنه أنقى اليهم الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه وبينهم أيضاً أنه وإن كان
 الأمر كذلك إلا أن الكل بقضاء الله فلا يعزب عن عباده وحدهم شيء مشدداً ذرة
 في السموات والأرض ثم يمنعهم بأقصى الوجود عن الخوض في هذه الدقائق فإن
 طباع أكثر الخلق بعيدة عن هذه الأشياء وبإجلته فأحسن الطرق في دعوة الخلق
 إلى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الانبياء وهو محمد عليه السلام وذلك أنه
 بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجود على سبيل الاجمال ومنعهم من الخوض
 في التفاصيل فذكر في اثبات التزييه قوله تعالى وإله الفلق وأنتم الفقراء وإذا كان
 غنياً على ادطلاق امتنع كونه مؤلفاً من الاجزاء وإذا كان كذلك امتنع أن يكون
 متضمناً وإذا كان كذلك امتنع أن يكون حاصل في الامكنة والاحياز وكذا أيضاً قوله
 ليس كمثل شيء ولو كان جسم الكان ذاته مثلاً لاسرار الاجسام بناء على قواها
 الاجسام متماثلة بأسرها ثم انه ذكر في جانب الاثبات الانفاذ كثيراً وبالغ فيه وهذا
 هو الواجب لانه لو لم يذكر هذه الانفاذ لما تقرر عند الاكثرين كونه موجوداً أيضاً
 بالغ في تقرير كونه عالم بجميع المعلومات فقال وعندده مفايق الغيب لا يعلمها الا هو
 وقال الله يعلم ما يحتمل كل شيء وما تفيض الارحام ثم لم يقع في بيان أنه عالم لذاته أو بالعلم
 وبين أيضاً كونه العبد فاعلاً وهاملاً وصانعاً وخالقاً ومحمد ثانی آیات كثيرة
 ثم بين في سائر الآيات أن الخير والشر كله من الله ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين
 القولين بل أوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال وأيضاً بين أنه لا يعزب شيء عن
 مشيئة الله وأرادنه وقضائه وقدره ثم بين أنه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالخلاص
 أن طريقته في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من الخوض في
 بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا فإنا ان قلنا التناقض من أفعال العباد
 حصلت بتخليق الله فقد عظمناه بحسب الحكمة لم يكن ما عظمناه بحسب القدرة
 وبحسب الحكمة معاً فقال في الاول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما أصابك
 من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من أن يهوضوا
 في تقرير هذا التعارض وفي ازالته بل الواجب على العوام الايمان المطلق بتعظيم
 الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب فإن الدعوة
 العامة لا تنظم الا بهذا الطريق وأما التسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو أن يكون العبد مستغنى الزمان بخدمة المعبود وذلك
 الخدمة إما أن تعتبر في القلب وهو بالمعارف والعلوم وإما بالبدن وهو بالاتباع
 بالطاعات البدنية وإما بالمال وهو الزكاة والصدقات وإما كان جهرا خلق محتاجين إلى
 مرشدين شديدهم إلى هذه المعارف وهو النبي لا جرم وجب على الأنبياء أن يسجدوا عليهم
 الإيمان بالأنبياء والرسول (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق
 باليوم المستقبلي وهو معرفة الآخرة وأحوال ما بعد الموت فهذه الأقسام الثلاثة
 أهم المهمات للأنبياء والرسول في أن يشتغلوا بتعريف أحوالها وتفصيل آثارها
 واعلم أن المهمات على قسمين أحدهما إزالة ما لا ينبغي والثاني تفصيل ما ينبغي والاول
 متقدم على الثاني لأن اللوح إذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب إزالتها حتى يمكن
 تفصيل النقوش الصحيحة فيه فثبت أن إزالة ما لا ينبغي متقدمة على تفصيل
 ما ينبغي فلهذا السبب أول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة
 الأولى إزالة ما لا ينبغي وهو المراد بالثاني فلهذا بدأ الله بذلك فقال هدى للمتقين
 وأما سائر المراتب بعد ذلك فهي إشارة إلى تفصيل ما ينبغي وأشرف ما يتعلق بالإنسان
 هو النفس وأوسط المراتب البدن وأدونها المال فلهذا ذكر بعد قوله هدى للمتقين
 قوله يؤمنون بالغيب فإن محل الإيمان هو القلب وبعده قوله ويعقون الصلاة لأنها
 تتعلق بالبدن وآخره قوله وعمارزقناهم يتفقون لأنه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه
 الأحوال الأربع المتعلقة بالآلهيات أردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال
 والذين يؤمنون بما أنزل إليك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بالرسول الحاضر ثم قال
 بعده وما أنزل من قبلك وهو إشارة إلى وجوب الإيمان بسائر الأنبياء المتقدمين
 وعند هذا تم ما يحتاج إليه في باب النبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبالأخرة هم
 يوقنون وهو إشارة إلى الإيمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهي
 الأصول المتعلقة بالأمس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت المصالح فلهذا قال
 بعده أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وذلك لأن الإنسان مادام يكون
 في الدنيا فهو في الطريق وأحسن أصول المسافرين أن يكون على هدى من معرفة
 الطريق وإذا مات فقد وصل المسافر إلى المقصد وحسن أحواله أن يكون قد أفلح
 في ذلك السفر وقاها بنجرات فثبت بما ذكرنا أن هذا الطريق في الدعوة أحسن الطرق
 فلما شئت قلنا ببيان ما في هذه الشريعة من أنواع الأسرار الإلهية القدسية والأنوار
 العلوية لطال الكلام فاكتمينا بما سبق من الكلام والله أعلم (الفصل الرابع) في بيان
 أن محمد عليه السلام أفضل من جميع الأنبياء والرسول أعلمنا أننا أن الرسول هو الذي
 يعالج الأرواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله إلى الاشتغال بعبادته فلما كان
 المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان صدوره هذه القوائد عنه أكثر

وأكل وجب القطع بأن رسالته أعظم وأكمل اذ اعرفت هذا فنقول ان تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل فقط وأما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر له تأثير الا في أقل القليل وذلك لانا قطع بانه ما دعا الى الدين الذي يقول به هؤلاء النصارى لان القول بالاب والابن والتثليث أقبح أنواع الكفر وأخسر أنواع الجهل ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس فضلا عن الرسول العظيم المعصوم فعلنا أنه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث وانما كانت دعوته الى التوحيد والتزبه ثم ان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت طوية غيب مصرية فثبت انه لم يظهر لدعوته الى الحق أثر البتة اما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم الى التوحيد والتزبه فقد وصلت الى أكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا الى الاديان الباطلة فعبدة الاصنام كانوا مستغفلين بعبادة الطير والنسب واليهود كانوا في دين التشبيع وصناعة التزيير وترويج الكاذب واليهوس كانوا في عبادة الالهين ونكاح الاقهار والبنات والنصارى كانوا في التثليث والصابئة كانوا في عبادة الكواكب فكان كل أهل العالم كانوا معرضين من الدين الحق والمذهب الصدق فلما أرسله الله الى هذا العالم بطلت الاديان الخبيثة وذلت الخصال الفاسدة وطلعت شعوس التوحيد وأقار التزبه من قلب كل أحد وانتشرت تلك الانوار في بلاد العالم فثبت أن تأييد دين محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمات كان أتم وأكمل من تأييد دعوة سائر الانبياء فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الانبياء والرسول في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان العلمي فانما جئنا من حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا أن كمال تلك الماهية ما حصلت لاحد من الانبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (التم على المتأمل) في بيان أن ثبوت النبوة بهذا الطريق أقوى وأكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم ان التمسك بطريق المعجزات من باب البرهان الانفي وهو الاستدلال بالاثرة على المؤثر على سبيل الاجمال فانما نعرف بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير أن نعرف كيفية ذلك الشرف وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان الهم وذلك لاننا نعلم ان الامراض الروحية غالبية على أكثر النفوس فلا بد لهم من ما يبيد ونشاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم معالج يؤثر علاجه ويبيد الامعة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه طبيباً حاذقاً في هذا الباب وحينئذ يظهر أنه عليه السلام لا حاجة به في معرفته الى أن يكون عالماً بقائق المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالماً بما مشغولاً باستنباط دقائقها مما يضره في كونه مستغفر فاني معرفة الله وعنده هذا نزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي النبوات فانه دلت المشاهدة في انه عليه السلام كان طبيباً حاذقاً في علاج هذه الامراض كما يشاهد بل كان روحه قد ردت على قلب

طباع أهل الدنيا فنقلهم من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الادبان
 الفاسدة الى العقائد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فائدة فيه
 فنقول قد ذكرنا أن الشرائع على قسمين عقلية لاتقبل النسخ وحاصلة يرجع
 الى ما ذكرناه في قولنا التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريق النسخ
 عليهم ما محال لا جرم قال تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله واما القسم
 الثاني وهو الشرائع الوضعية وهي الاحوال المتغيرة للنسخ فالفائدة في النسخ أن
 الانسان اذا واطب على أمر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالألف المعتاد فيأتي
 بتلك الاعمال للآلف والعادة لا لالاخلاص والعبادة فيحصل ابدالها بغيرها ازالة هذه
 الحالة وقولهم ان شرع القتل والنهب لتقرير هذا المقصد ودبعد فيقال لهم ان طلبة
 وعلاجه في الامور المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير
 هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة ليس في النفع في الكليات الصغيرة واما قولهم
 أنصاف التشبيه قد وردت في القرآن فنقول قد بينا أن مخاطبة الجمهور بالتشبيه
 المحض مشكل فوجب المصير الى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين
 التصريح بالتشبيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور الى هنا من المطالب العالية
 (مسئلة) فان قلت ان بعض الاخبار والآيات تطرق اليها تأويلات في كيفية
 اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناسقا للظاهر فبطل الشرائع
 وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة عبارة عن الظاهر
 والحقيقة عبارة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو مقبول به الانقسام
 ولا يكون للشرع سر يفتنى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك
 قطبا عظيمات ويخرج الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه
 الكتب ولكن اذا تجزى الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد
 من كلام وجيز في حله فمن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو الباطن بخلاف الظاهر
 فهو الى الكفر اقرب منه الى الايمان بل الاسرار التي يختص المقربون بدرورها
 ولا يشاركونهم الا كبرون في علمها ويمتنعون من افشائها اليهم ترجع الى خمسة
 أقسام الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تكل كثيرا لفهام عن دركه فيختص
 بدركه الخواص وعليهم أن لا يفتشوا الى غير أهله اذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث
 تقصر افهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن سيئاته من هذا القسم فان حقيقة مما تكل الافهام عن دركه ولا تفتن أن ذلك
 لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف
 نفسه فكيف يعرف به ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً لبعض الاولياء والعلماء
 وان لم يكونوا أنبياء لكانهم يتأدبون بأدب الشرع فيستكون عما سكنت النبي

صلى الله عليه وسلم عنه بل في صفاته تعالى من الخفا ما يقصر الجاهل عن دركه
 ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم وللحقوق
 وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقد رتبهم اذ كان لهم
 من الاوصاف ما يسمي علما وقدرة فيستوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته
 ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذات الجاهل اذ صكرت للصحى
 والعين لم يفهمها الا بمقايسة الى لذات المطعوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهو على
 التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من الخفا بين لذات الجاهل
 والاكمل وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفاته نفسه مما هو حائره في الحال
 او مما كان له من قبل ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان ينعم ما نقاونا
 في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا ان ثبت لله تعالى ما هو ثابت له من
 الفعل والعلم والمقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك ادلى واشرف ويكون
 معظم تحويمه على صفاته نفسه لاهل ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولست
 قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى به
 انه أبغز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه الله جل جلاله
 ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحققة سوى اقله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه
 الحمد لله الذي لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالجزء من معرفته وتراجع الى الغرض
 وهو ان أحد الاقسام ما يملك عن دركه الافهام ومن جعلته الروح وبعض صفاته الله
 تعالى ولعل الاشارة الى مثله قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى سبحانه من نور
 لو كشفها لأحرقت أنوار سموات وجهه كل ما أدركه بصره انقسم الناف من الخفيات
 التي يمنع الانبياء والصديقون عنه هو مشهور في نفسه لا يملك النهم عنه ولكن ذكره بضم
 بأكثر المستمعين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي منع أهل العالم به عن
 افشائه من هذا القسم ولا يبعد أن يكون ذكره من الخفا في نفسه من انفسه من الخلق
 كما يضرب نور الشمس باصهار الخفا فيش ويرى بالبحر وكيف يهد هذا وقولنا
 ان الكبر والمعاصي والزنا والشروع بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه
 وقد أنكر سماعه يقوم اذا وهم ذلك عندهم دلالة على الحق وقبح الحكمة والرضا
 بالقيح والظلم وقد ألد ابن الزاوي وطائفة من المخدولين عمل ذلك مع ذلك سر القدر
 ولو أفضى اوهم عنده أكثر الخلق بهز اذ تنصرا فاهاهم عن ذلك ما يربل ذلك الوهم
 عندهم ولو قال قائل ان القسامة لو ذكربت ما باعدها ألف سنة أو أكثر وأقل
 لكان مفهوما ولكن لم يذكر القسامة لعلها من الضرر فقل المدة التي لا يبعد
 فطول الامر واذا استطالت النفوس وقت العقاب قل أكثرها وأهلها كانت قرية
 في علم الله تعالى ولو ذكرت لمنظ الخوف واعرض الناس عن الاعمال ونحرت الدنيا

وهذا المعنى لو اتجه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن في نفسه ضرر ولكن يكفي عنه على سبيل الاستعارة والمزمل يكون وقعته في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلاناً قلد الدر في أعناق الخنازير وكفى به من افشاء العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهره والمحقق إذا نظر في علم أن ذلك الإنسان لم يمكن معه ذلك ولا كان في موضعه خسران فنهض لدرجته السرى الباطن فتفاوت الناس في ذلك ومن هذا القول الشاهر .

وجلان خيالط وأخر حالك * متقابلا ن على السهام الاتزل
لا زال ينسج ذلك خرقة مدبر * ويخط صاحبه ثياب المقبل

فإنه عبر عن سبب ما وى في الاقبال والادبار برجلين صاعين وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن بين المعنى أو مثله وقوله صلى الله عليه وسلم إن المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلود في النار وأنت ترى أن مساحة المسجد لا تنقص من النخامة ومعناه أن روح المسجد ومعناه كونه معظماً وروى النخامة تنحصر فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجلود وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أما يخشى الذي رفع رأسه قبل الامام أن يحول رأسه رأس حمار وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكنه من حيث المعنى هو كانه اذا برأس الحمار لم يكن بحقيقته لونه وشكله بل بقا صيته وهو للبلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء والتقدم فانها صاعنا قيصان وانما يعرف هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلي أو شرعى اما العقلي فهو أن يكون له على الظاهر غير يمكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فاذا اقتسنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها اصابع علم أنه كناية عن القدرة التي هي سر الاصبع وروحها الخفى وكفى بالاصبع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعا في فهم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كنيته عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشي إذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممنوع اذ قوله ~~كان~~ ان كان خطا بامع الشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدم لا يفهم الخطاب حتى يمثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكون ولكن لما كانت هذه الكناية أو وقع في النفوس في فهم غاية الاقتدار بعد اليه واما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر معكاً ولكن يروى أنه أراد به غير الظاهر كافي تفهيم قوله تعالى انزل من السماء ماء فصالت اودية بقدره الآية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الاودية القلوب وان بعضها احتمل شياً كثيراً وبعضها شيئاً قليلاً وبعضها لم يحتمل والزيد يمثل الكفر فانه وان ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تكثرت في هذا القسم تعمق

جماعة فالتواو اما وفي الاخر من الميزان والصراط وغيرهما وهو جمعة الظاهر
 ذلك بطريق الرواية وابراؤه على الظاهر غير محال فيجب ابرؤه على الظاهر (القسم
 الرابع) أن يدرك الانسان الشيء بجله ثم يدركه تفصيلا بالتصديق والذوق بأن يصير
 حاله ملائمة له فيتمت العيان ويكون الاول كالنشر والثاني كالب والاول كالظاهر
 والاخر كالباطن وذلك كما يشمل للانسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد
 فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالتقرب أو بعد زوال الظلام أدركه معرفة عينه ما ولا يكون
 الاخر بعد الاول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والايان والتصديق اذ قد يصدق
 الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع
 أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاسوال ثلاثة
 أحوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر
 عند وقوعه والاخر بعد تصديقه فان تحققه بالوجود بعد زواله يخالف التصديق قبل
 الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة
 الى ما قبل ذلك ففرق بين علم الكريض بالعمدة وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام
 الاربعة تفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يحتمل ويكمل كما يتم
 الملب القشر (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالظاهر الفهم
 يقع على الظاهر فيعده نطقا والبصير بالحق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل
 قال الجدار لو تلمت شققي قال سل من يدقني فلهي تركني وراي الجدار الذي ورائي فهذا
 يعبر عن اسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها والارض انقباطوها
 أكرها قالتا أي نأطأ أي نألبس فالبدي يتقرفي فهمه الى أن يقدرهما حياة وعقلا وهما
 للغطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فيصير بصوت وحرف فتقول أي نأنا
 طأ نعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه كناية عن كونه مسخرة بالصورة
 ومضطرة الى التصغير ومن هذا قوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده فان البليد يقتصر
 فيه الى أن يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليحتمل
 تسميعه والبصير يعلم أنه ما أريد به لطق اللسان بل كونه مسجوبا بوجوده وقد سبداه
 وشاهدوا بوحدة الله تعالى كما قيل وفي كل شيء آية تدل على أنه واحد
 وكما يقال هذه السمعة الحكمة تشهد اصحابها بحسن التدبير كمال العلم لا يجمع في انها
 تقول أشهد ولكن بالذات والحاز وكذلك ما من شيء الا هو محتاج في نفسه الى وجوده
 بوجوده وبقية وديم واصافه ويرى في اطواره فهو بحاجة بشهد نالقه بالقدس
 يدركه شاهد ثم والبصائر دون الخالدين على الطواهر ولذا قال تعالى واصفون
 لا تفقهون تسميعهم اما القاصرون فلا يفقهون كنهه وكاله اذ لكل شيء شهادت
 شتى على تقديرين الله وتسميعه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وبصيرته وقد ادركت

الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما تتفاوت ارباب الظواهر وارباب
 البصائر في علمه ويظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لارباب الخصال
 اسراف واقتصاد في مسرف في دفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها
 حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أربابهم وقوله تعالى وقالوا بل لئلا
 لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكذلك الخاطبات التي تجزي
 من منكر وتكبر وفي الميزان وفي الحساب ومن اطرات أهل النار أهل الجنة في قوله
 أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله نعو ان كل ذلك لسلطان الحمال وغلا آخرون
 في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل حتى مضع من تأويل قوله تعالى كن فيكون
 وزعموا ان ذلك شطاب يحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعد كل مكتوب
 حتى سمعت بعض أصحابه قال انه حسم باب التأويل الاثلاثة ألفاظ قوله عليه
 السلام اعجز الاسوديين الله في الارض وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع
 الرحمن وقوله اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب ارباب
 الظواهر والنظر بأحمد بن حنبل انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس
 هو الارتفاع ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح
 الباب اتسع انظر على الراجع وخرج الارض عن الضبط وجاوز الاقتصاد اذا حدد
 الاقتصاد لانه ضبط ولا بأس بهذا الزبر ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون
 اقرؤها كما جاءت حتى قال مالك الشافعي عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
 والايان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد فقهر ارباب التأويل
 في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا
 من التأويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أتوا من صفات الله تعالى الروية
 وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر
 والميزان والصراط ووجه من أحكام الآخرة ولكن أفتوا بجسد الاجساد وبالجنسية
 واشتغالها على المأكولات والشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار
 واشتغالها على جسم محسوس يحرق بالخلود ويذيب الشحوم ومن ترقبهم الى هذا
 الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى الآلام عقلية روحانية ولذات
 عقلية وأنكروا حشر الاجسام وقالوا تبقى النفوس وانها تكون امام عذبة وامانة
 بعذاب ونعيم لا يدرك بالحواس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاديين هذا الانهلال
 وبين جمود الحساسة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور
 بنور الهني لا بالسامع ثم اذا انكشف لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع
 والالفاظ الواردة فتوافق ما شاهدوه بنور اليقين فزروه وما خالف أولوه فامان
 يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف

والا ليق بالمتنصر على السمع المجرى مقام أحد بن حنبل والا لن فكشف النظم من حد
 الاقتصاد في هذه الامور داخل في علم المصنف اشقة والقول فيه بطول فلا يخوض
 فيه (الى هنا من احياء العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من دبر
 العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والارض مثل نور شمسة في مصباح
 المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
 لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من
 يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم) اعلم ان الكلام في هذه الاية
 مرتب على فصول الفصل الاول في اطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم ان لفظ النور
 موضوع في اللغة لهذه الكيفية القائمة من الشمس والقمر والنار على الارض والجدار
 وغيرهما وهذه الكيفية يستحيل أن تكون الها لوجود أحد هان هذه الكيفية
 ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دال على حدوثها
 وان كانت عرضا فثبت حدوث الجسم لزوم حدوث جميع الاعراض القائمة بالجسم
 ولكن هذه المقدمة انما تثبت بعد اقامة الدلالة على ان الخلق على الله تعالى محال
 وثانها اناسوا مقتلا النور هو الجسم أو امر حال في الجسم فهو منقسم لانه ان مسكان
 جسم فلا شك انه ينقسم وان كان حاله فالحال في المنقسم منقسم وعلى التقديرين
 النور منقسم وكل منقسم فانه ينقسم في تنقسمه الى تنقسم ابرز له وكل واحد من اجزائه
 غيره وكل منقسمه وفي تنقسمه مفتقر الى الغير المفتقر الى الغير يمكن له ان يحدث لغيره
 فالنور محدث فلا يصح كون الها وثانها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله
 لوجب أن لا يزول هذا النور ولا امتناع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع
 بطول الشمس والكواكب وذلك على الله تعالى وخامسها ان هذه الانوار لو كانت
 ازيائية لكانت اما متحركة أو ساكنة لا جاز أن تكون متحركة لان الحركة معناها
 الانتقال من مكان الى مكان فالحركة مسبوبة بالحصول في المكان الاول والازلي
 يمنع أن يكون مسبوبا لغيره فالحركة ازيائية محال ولا جاز أن تكون ساكنة فان
 السكون لو كان ازيائيا لكان يمنع الزوال لكن السكون يمكن الزوال لا تارى الانوار
 تنقل من مكان الى مكان فذلك على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما
 ان يكون جسما أو كيفية قائمة بالجسم والاول محال لانه قد نقل الجسم جسما
 مع الذلول عن كونه نورا لان الجسم قد يستنير بعد أن كان مظلم انيت الثاني لكن
 الكيفية القائمة بالجسم محتاجة الى الجسم والاحتياج الى الغير لا يصح كون الها وجميع
 هذه الدلائل يطل قول المانوية الذين يعتقدون ان الله هو النور الاعظم واما الجمجمة
 المسترفون بصحة القرآن فيجيب على فساد قولهم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كنه
 شئ ولو كان نورا لكان ذلك لان الانوار كلها مماثلة الثاني أن قوله تعالى مثل نور

صريح في أنه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف اليه وكذا قوله هم - دى الله لنور
 من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضى ظاهراً أنه في ذاته نور وقوله
 مثل نوره يقتضى أن لا يكون هو في ذاته نوراً فينبغي ما تناقض قلنا ظاهر هذه قولك زيد
 كرم وجوده ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث
 قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالى
 فيستحيل أن يكون الاله نوراً فثبت أنه لا بد من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوهاً
 أحدها أن النور سبب لظهور الهداية كذلك سبب لظهور فإلهية لما شاركت
 النور في هذا المعنى صرح إطلاق اسم النور على الهداية وهو مكره قوله تعالى الله ولى الذين
 آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقوله أفن كان ميتاً نا حينئذ وجعلنا له نوراً
 وقال ولكن جعلناه نوراً هم - دى به من نشاء من عبادنا فقوله الله نور السموات أى
 ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل الا لأهل السموات والارض
 فالجاءل أن المراد الله ما دى أهل السموات والارض بحكمة بالغة وحجة نيرة وهو
 قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد أنه مدبر السموات والارض فوصف نفسه
 بذلك كما يوصف الرئيس العالم بأنه نور البلد فانه اذا كان يدبرهم تدبر احساناً فهو لهم
 كالنور الذى يتم تدبيره الى ذلك الطريق قال جرير وأنت لنا نور ونغيث وعصبة •
 وهو اختيار الاصم والراجح وثالثها المراد ما ظلم السموات والارض على التركيب
 الاحسن فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما رأى الامر نوراً ورابعها معناه مشور
 السموات والارض ثم ذكرنا في هذا القول ثلاثة أوجه أحدها أنه نور السموات
 بالملائكة والارض بالانبياء والعلماء والثاني نوره ما بالشمس والقمر والكواكب
 والثالث زين السماء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو
 مروى عن أبي بن كعب والحسن وأبي العالية والاقرب هو القول الاول لأن قوله في
 آخر الآية يهدى الله لنوره من يشاء يدل على أن المراد بالنور الهداية الى العمل والعلم
 واعلم أن الشيخ الغزالي صنف في نفسه - ير هذه الآية الكتاب المسمى بمسكاة الانوار
 وزعم أن الله نور في الحقيقة بل ليس النور الا هو وإنما نقل محصل ما ذكره مع زوائد
 كثيرة تقوى كلامه ثم تنظر في محضته وفساده على سبيل الانصاف فقال اسم النور انما
 يقع على الكيفية الفاضلة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة
 فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الحائط ومعنا
 أن هذه الكيفية انما اختصت بالفضيلة والشرف لان المراتب تصير بهم اظاهرة
 ملحجة بهم من المعلوم أنه كما يتوقف اذ الالهة المراتب على كرمها مستنيرة فكذلك يتوقف
 على وجود العين الباصرة اذ المراتب بعد استنارتها لا تكون ظاهرة في حق العلميان
 فقد ساوى الروح الباصرة النور الظاهر في كونه ركناً لا بد منه لظهور ثم رجع عليه في أن

الروح الباصرة في المعركة ولم يزل يدركها في الادراك وأما الذور الخارج فلا يدرك ولا يدرك
 الادراك في عينه الادراك فكان وصف الانهيار بالنور الباصر أحق منه بالنور
 البصر فلا يحرم أطلقوا اسم النور على نور العين الباصرة نقلاً عن الرافى الخفاش ان نور عينه
 ضعيف وفي الاحمض انه ضعف نور بصره وفي الاغنى انه قد نور بصره اذا ثبت هذا
 فنقول ان لذاته ان يصر او بصيرة فالبصر هو العين الطاهرة المدركة للأضواء والألوان
 والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضي ظهور المدرك فكل
 واحد من الادراكين نور الا ان نور العين موقوف على حصول شئ منها في نور العقل والغزالي
 ذكر من سبعة ونحن نعلم انها مشرتين الاقول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا
 تدرك ادراكها ولا تدرك آلتها أما ان لا تدرك نفسها ولا ادراكها لان القوة الباصرة
 وادراك القوة الباصرة له ثامن الامور الباصرة بالعين الباصرة وأما ان لا تدرك آلتها
 فهي العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين أما القوة العاقلة فانها تدرك نفسها
 وتدرك ادراكها كما تدرك آلتها في الادراك وهي القلب والدماع فثبت ان نور العقل
 اكمل من نور البصر الثاني ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات والقوة العاقلة تدركها
 فمدرك الكليات أشرف من مدرك الجزئيات أما ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات
 فلان القوة الباصرة لو أدركت كل ما في الوجود فهي ما أدركت الكليات لان الكل
 عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل وأما ان القوة
 العاقلة تدرك الكليات فلاننا نعرف ان الأشخاص الانسانية متفرقة في الانسانية
 ومتميزة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به الامارة فالانسانية من حيث انها
 انسانية أمر متعارف هذه الشخصيات قد عرفت الماهية والكليات وأما ان ادراك
 الكليات أشرف فلان ادراك الكليات تمتع التفكير وادراك الجزئيات واجب
 التفكير ولان ادراك الكليات يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحتها لان ما تحت لاهية
 يثبت للجميع أفرادها ولا يتعكس فثبت ان الادراك العقلي أشرف الثالث الادراك
 الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن
 الادراك الحسي غير منتج فلان من أحس بشئ لا يكون ذلك الاحساس مسبباً للحصول
 احساس آخر بل لو اسعمل آلة الحس مرة لا حس به مرة أخرى ولكن ذلك لا يكون
 اتباع الاحساس لاحساس آخر وأما أن الادراك العقلي منتج فلاننا عرفت اموراً
 نتركبها في عقولنا نسلنا بتركيبها الى اكتساب علوم أخرى وكذلك كل تعقل حاصل
 فانه يمكن التوصل به الى تحصيل تعقل آخر لا الى نهاية فثبت ان الادراك العقلي
 يتبع لها فوجب أن يكون أشرف الرابع الادراك الحسي لا يتبع الامور الكونية
 والادراك العقلي يتبع لها فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما ان الادراك
 الحسي لا يتبع لها فلان البصر اذا تولى عليه ألوان كثيرة عجز عن تمييزها فادرك لونا

بكانه حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذ انوات عليه كرات كثيرة التنبست
 عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز وأما ان الادراك العقلى يسرع لها فلان كل من كان
 متخصصا بالعلوم أكثر كانت قدرته على كسب الجديد أسهل وبالعكس وذلك فيوجب
 الحكم بان الادراك العقلى أشرف الخامس القوة الحسية اذا أدركت المنسوسات
 القوية ففي ذلك تجوز عن ادراك الضعيفة فان سمع الصوت الشديد ففى تلك الحالة
 لا يمكنه أن يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لا يشغلها مع قول عن معقول
 السادس القوى الحسية تضعف عند ضيق الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار
 الحقى هو توجب استئلاء النفس على البدن الذى هو موجب لخزابه البدن والقوى
 العقلية تقوى بمد الاربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل
 ذلك على استغناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع
 القوة الباصرة لا تدرك المرئى مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية
 لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى ما فوق العرش وتنزل الى ما تحت
 الثرى فى أقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله ومفاته مع كونه منزها عن القرب
 والبعد والجهة فكانت القوة العقلية أشرف الثامن القوة الحسية لا تدرك من
 الاشياء الا ظواهرها فاذا أدركت الانسان فى الحقيقة ما أدركت الانسان
 بل انما أدركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح وبالاتفاق ليس
 الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن الخوض فى الباطن
 فاما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظواهرها بالنسبة اليها على السواء
 فانها تدرك البواطن والظواهر وتغوص فيها وفى آخرها فكانت القوة العاقلة تورا
 بالنسبة الى الباطن والظاهر وأما القوة الباصرة فهى بالنسبة الى الظواهر نور
 وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة التاسع
 أن مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع أفعاله ومدرك القوة الباصرة هو الالوان
 والاشكال فوجب أن تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة
 كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة
 تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التى هى معروضات الموجودات
 والمعدومات ولذلك قد أحاطت بجميع الامور فان أول حكمها أن الوجود والعدم
 لا ينفك عن ولا يرتفعان وذلك مسبوق لا محالة بتصور معنى الوجود والعدم فتكافئها
 بهذين الوصفين قد أحاطت بجميع الامور من بعض الوجوه وأما القوة الباصرة فانها
 لا تدرك الاضواء الا نواردها من أخس عوارض الاجسام والاجسام أخس من
 الجواهر الروحانية فكان متعلق القوة الباصرة بأخس الموجودات وأما متعلق القوة
 العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة أشرف الحادى عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك أما أن القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لانها تنضم الجنس الى الفصل فتحدث منها طبيعة نوعية واحدة وأما أنها تقوى على تكثير الواحد فلا لأنها تأخذ الانسان وهو ماهية واحدة فتقسمها الى مفهوماتها او الى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة ثم تقسم مفهوماتها الى الجنس وبنس الجنس والفصل وفصل الفصل وبنس الفصل وفصل الفصل والجنس والى سائر الاجزاء المفهومية التي لا تعد من لاجناس ولا من الفصول ثم لا تزال تأتي به هذا التقسيم في كل واحد من الاقسام المذكورة حتى تنتهي من تلك المركبات الى البسائط الحقيقية ثم تعبر في العوارض اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركبة أو لازمة بوسائط أو بواسطة أو بغير واسطة فالقوة العاقلة كلهم اتخذت في أعماق الماهيات وتغلغلت فيها وبرزت كل واحد من أجزائها عن صاحبه وأبرزت كل واحد منها في المكان اللائق به وأما القوة الباصرة فلا تطلع على أحوال الماهيات بل لا ترى إلا امر واحدا ولا تدري ما هو وكيف هو فظهر أن القوة العاقلة أشرف للثاني عشر القوة العاقلة تقوى على إدراكات غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الاول من وجوه الاقول القوة العاقلة يمكنها أن تتوسل بالمعارف الحاضرة الى استنتاج الجوهريات ثم انها تفصل النتائج مقدمات في نتائج أخرى لا الى نهاية وقد عرفت أن القوة الحاسة لا تقوى على الاستنتاج أصلا الثاني القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا يطلعها الثالث أن القوة العاقلة يمكنها أن تعقل نفسها وأن تعقل أنما عاقت وكذا الى غير النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهي معتقولة لا محسوسة فظهر أن القوة العاقلة أشرف الثالث عشر الانسان بقوة العاقلة يشارك الله تعالى في ادراك الحقائق وقوته الحاسة يشارك لها ثم والنسبة معتبرة فكانت القوة العاقلة أشرف الرابع عشر القوة العاقلة غنية في ادراكها المعنوي عن وجود المعقول في الخارج والقوة الحاسة محتاجة في ادراكها الحسي الى وجود المحسوس في الخارج والغنى أشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة تميزه لدوائها وانما محتاجة الى التساعل والتعامل لا يمكنه الايجاد على سبيل الالتفات الابدئي فقدم العلم فاذا وجود هذه الاشياء في الخارج تابع للادراك العقلي اما الاحساس بها فلا ذلك أنه تابع لوجودها في الخارج فاذا القوة الحاسة تابع بقية القوة العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة في التعقل الى الآلات بل دليل أن الانسان لو امتلك حواسه الخمس فإنه يعقل لأن الواحد نصف الاثنين وأن الاشياء المتساوية تأتي واحد تساوية وأما القوى الحاسة فانها محتاجة الى الآلات المتكثيرة والغنى أفضل من المحتاج السابع عشر الادراك البصري لا يحصل الا للشيء الذي في البهائم ثم انه

غير منصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل أو في حكم المقابل واحترزنا
بقولنا ما في حكم المقابل عن أمور أربعة الاول العرض فانه ليس في مكان ولكنه
في حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه
في المرأة فان الشعاع يخرج من العين الى المرأة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه
مرتبيا وهو بهذا الاعتبار كالقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان فقهاء اذا جعل لجدعي
المرأتين محاذية لوجهه والاخرى لقفاء الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب إعطاف
الشعاع في الرطوبات كما هو مشروح في علم المناظر وأما القوة العاقلة فأنما مبرأة عن
الجهات فأنما تعقل الجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك تعقل أيها الشيء أما ان يكون
في الجهة ولا يكون فيها وهذا التردد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس في الجهة
الثامن محضر القوة الباصرة تهمز عند الجواب أما القوة العاقلة فانه لا يجهها شيء أصلا
فكانت أشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالامير والقوة الحساسة كالخدم والامير
أشرف من الخادم وتقرر الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة قد تغلط
كثيرا فانهم اندروا المتحررلسا كتابا بالعكس كالجالس في السفينة فانه قد يدرك السفينة
المتحركة كمنساكنة والشاط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطأ البصر عن صوابه
والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا أن الادراك العقلي أشرف من الادراك
البصري فكل واحد من الادراكين يقتضى الظهور الذي هو أشرف خواص النور
فكان الادراك العقلي أولى بكونه نورا من الادراك البصري واذا ثبت هذا فنقول هذه
الانوار العقلية قسمان أحدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو المتعلقة
الفطرية والثاني ما يكون مكسبا وهو المتعلقة النظرية أما الفطرية فليست هي
من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما بالبينة فهذه الانوار
الفطرية انما حصلت بعد ان لم تكن فلا بد لها من سبب وأما النظرية فعلوم
أن الفطرة الانسانية قد يعتريها الزيف في الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد
ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآن
عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور
الشمس نورا فبالاخرى أن يسمى القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور
العقل يشبه نور العين فهم اذا نظر معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي
أمرنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورامننا واذا ثبت أن بيان
الرسول اقرب من نور الشمس وجب أن تكون نفسه القدسية أعظم في النورية
من نور الشمس فكما أن الشمس في عالم الاجسام تفقد النور لغيرها ولانها لا تفقد
من غير هافكذ انفس النبي تفقد الانوار العقلية لاسما لانفس البشرية ولا تفقد
النور العقلي من شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بأنه سراج

حيث قال وجعل فيها سراجا ونورا وصفا لهذا صلى الله عليه وسلم بانسراج
 منير اذا عرف هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الانوار الحاصلة
 في أرواح الانبياء عليهم السلام مقبسة من الانوار الحاصلة في أرواح الملائكة تعالى
 تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين
 على قلبك وقال قل نزل به روح القدس من ربك بالحق وقال عليه شديدا القوي وقال ان هو
 الاوسي يوسي والوسي لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا أرواح الانبياء أعظم
 استنارة من الشمس وأرواح الملائكة التي هي كالعائدون لانوارهم قول الانبياء لا بد
 أن تكون أعظم من أنوار أرواح الانبياء لأن السبب لا بد وأن يكون أقوى من المسبب
 ثم نقول ايضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الأرواح السماوية مختلفة قبضتها
 مستعدة وبعضها مقيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم آمين
 واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لا بد وأن يكونوا تحت أمره وقال وسأنا
 الاله مقام معلوم واذا ثبت هذا فالتقدير لا بد وأن يكون أشد نوراً من المستفيد لعله
 المذكورة ولما رتب الانوار في عالم الأرواح مثال وهو أن ضوء الشمس اذا وصل الى
 القمر ثم دخل في كوة بيت ووقع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط
 آخر نصبت عليه مرآة أخرى ثم انعكس منها الى طشت مملوء من الماء موضوع على
 الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فانور الا عظم في الشمس التي هي المحدث
 وثانيها هي في القمر وثالثها ما وصل الى المرأة الاولى ورابعها ما وصل الى المرأة
 الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان اقرب
 الى المنبع الاول فانه أقوى عما هو أبعد منه فلذا الانوار السماوية لما كانت مرتبة
 لاجرم كان نور المنبع أشد انشراقاً من نور الماستفيد ثم تلك الانوار تزل متحركة حتى
 تنتهي الى النور الاعظم والروح لذى هو اعظم الأرواح منزلة عند الله وهو المراد
 من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ثم نقول لاشك أن هذه الانوار الحسية
 سفلية كانت كأرواح النسيان أو علوية كانت كأرواح الشمس والقمر والسكران كب
 وهكذا الانوار العقلية سفلية كانت كالأرواح السفلية للانبياء والاواباء أو علوية
 كالأرواح العلوية التي هي الملائكة فانهم باسرها هم ~~مستعدة~~ لذراتها والممكن لذاته
 يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة الخاصة والوجود
 هو النور الخاص فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بانارة الله تعالى فلذا جميع
 معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالخلق سبحانه هو الذي
 أظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم وأفاض عليهم أنوار المعارف
 بعد أن كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشي من الاشياء الا باظهاره وخاصة النور
 اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر أن النور المطلق هو الله تعالى

وأن إطلاق التور على غيره مجاز إذا كل ما سوى الله فانه من حيث هو غلة محضة لانه
 من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا انظر اليها من حيث هي هي فهي ظلمات
 لانها من حيث هي هي محذات والممكن من حيث هو معدوم والمعدوم غلة فالنور
 اذا انظر اليه من حيث هو غلة أما اذا انظر اليها من حيث ان الحق سبحانه افاض
 عليها نورا لوجوده فهذا الاعتبار صارت أنوارا فثبت أنه تعالى هو النور وأن كل
 ما سواه ليس بنور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمة الله تعالى تكلم بعد هذا في أمرين
 الاول أنه تعالى لم يضاف النور الى السموات والارض وأجاب فقال قد عرفت أن
 السموات والارض مشعونة بالانوار العقلية والانوار الحسية أما الحسية فما شاهد
 في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما شاهد في الارض من الاشعة
 المنبثقة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن
 للالوان ظهور بل وجود وأما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشعون بها وهي جواهر
 الملائكة والعالم السفلى مشعون بها وهي القوى النباتية والحويانية والانسانية
 وبالنور الانساني السفلى ظهر نظام العالم السفلى كما بالنور الملكي ظهر نظام العالم
 العلوى وهو المعنى بقوله ليس تختلفهم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا
 عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشعون بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية
 الباطنة ثم اذا عرفت أن السلبية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج
 فان السراج هو الروح النبوي ثم ان الانوار النبوية القدسية مقبسة من الانوار
 العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقبسة بعضها من بعض وان بينها
 ترتيبا في المقامات ثم ترتقي جللتها الى نور الانوار ومعدنها من منبعها الاول وان ذلك
 هو الله وحده لا شريك له فاذا نكل نوره فلذا قال تعالى الله نور السموات والارض
 السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتج في اثباته الى البرهان أجب
 وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تعزفه بالنسبة الى النور الظاهري
 البصري فاذا رأيت خضرة الربيع في ضياء النهار فلست تشك في أنك ترى الالوان
 وربما ظننت أنك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست أرى مع الخضرة غير
 الخضرة الا أنك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء
 عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف أن النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان
 الا أنه كان اشدة اتحاده لا يدرك ولشدة ظهوره يخفى وقد يكون الظهور بسبب الخفاء
 اذا عرفت هذا فاعلم أنه كما يظهر كل شيء بالبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شيء للبصيرة
 الباطنة فانه ونوره الحاصل مع كل شيء لا يفارقه ولكن بقي هنا غاوت وهو
 أن النور الظاهري تصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب فحينئذ يظهر أنه غير اللون
 وأما النور الالهي الذي به يظهر كل شيء فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع

الاشياء مما غاها فطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو قد ورغبت به لانها ليست السموات
 والارض ولا ذلك عند من التفرقة ما يحصل العلم الشروري به ولكن لما كانت
 الاشياء كما هي على غلط واحد في الشهادة على وجود حالتها اذ كل شيء يسبح بحمده
 لا بعض الاشياء وفي جميع الاوقات لا في بعضها ارتفعت التفرقة وحسن الطريق
 اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بازخداد الاختلاف ولا تغيره تتشابه احواله فلا يجد
 أن يفتي ويكون خفاؤه اشد ظهوره وجلاله فبعد ان استغنى عن المطلق بشدة
 ظهوره واحتجب عنهم بآثار انورهم واعلم أن هذا الكلام الذي روينا من الشيخ
 الفزالي كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى أن معنى كونه تعالى نورا
 أنه خالق العالم وأنه خالق القوى الدركية وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نورا السموات
 والارض أنه هادي أهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذي نقلناه
 عن المفسرين في المعنى (الفصل الثاني) في تفسير قوله عليه السلام ان قه سبعين حجبا
 من نور وظلمة لو كشفها لحرقت سبحات وجهه ما دل ذلك بمصره وفي بعض
 الروايات سبعمائة وفي بعضها سبعون ألفا فاقول لما ثبت أن الله تعالى متجلى في ذاته
 كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا بحالة المحجوب لا بد وأن يكون محجوبا
 اما بحجاب من ظلمة فقط أو بحجاب مركب من نور وظلمة واحد بحجاب من نور فقط
 اما المحجوبون بالظلمة المعصية فهم الذين بلغوا الاشتغال بالعلائق البدنية الى حيث
 لم يلمت خاطرهم الى أنه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود
 واجب الوجود أم لا وذلك لما قد عرفت أن ما سوى الله فهو من حيث هو مظلم
 وانما كان مستتبرا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله في اشتغال بالسمعية
 من حيث هي هي وصار ذلك الاشتغال حائلا على الالتفات الى جانب النور
 كان حجاب محض الظلمة والما كان أنواع الاشتغال بالعلائق البدنية خارجة عن الحد
 والحصر فكذلك أنواع الحجب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثالث
 المحجوبون بالحجب المزوجة من النور والظلمة فاعلم أن من نظر الى هذه المحسوسات
 قائما أن يعتقد فيها أنها غنية عن المؤثر أو يعتقد فيها أنها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد
 فيها أنها غنية عن المؤثر فهذا الحجب ممزوج من نور وظلمة اما النور فلا تصور ماهية
 الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة
 فلا أنه اعتقد حصول ذلك الوصف في هذه الاجسام مع أن ذلك الوصف لا يطبق
 بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت أن هذا الحجب ممزوج من نور وظلمة ثم اختلف هذا
 القسم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غنى عن المؤثر ومنهم من يعلم ذلك
 لكنه يقول المؤثر فيها الكواكب أو طبائعها أو حركاتها أو اجتماعها أو افتراقها ونسبته
 الى مركبات الافلاك أو الى محرركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

انجذب النورية المحضة واعلم أنه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات
 السلبية والاضافية ولانهاية لهذه الصفات ولراتبها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها
 فان من وصل الى درجة وبقي فيها كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة سبحانه عن
 الترقى الى ما فوقها ولما كان لانهاية لهذه الدرجات كان العبد ابدا في السير والانتقال
 وأما حقيقة المخصوصة فهي محتجبة عن الكل فقد اشرفنا الى كيفية مراتب
 الطيب وأنت تعرف أنه عليه السلام انما حصرها في سبعين ألفا تقر بها لا تحديدا
 فانه لانهاية لها في الحقيقة وأما الواصول فنصف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر
 السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزّه عن كل ما أدركه بصر من قبلهم فأحرقت
 سبحات وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه
 مقدسا منزّه عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انفسوا انفسهم من احترق منه جميع
 ما أدركه بصره وانغمق وتلاشى ~~الكل~~ بقى هو ملاحظ الجمال والقدس وملاحظ
 ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانمحقت منه المصبرات دون
 المبصر وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص النواصير أحرقت سبحات وجهه أنفسهم
 وغشاهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى انفسهم
 لفتانهم عن انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء عاكث الابهجه
 لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم
 الطريق فوصلوا في أول وهلة الى معرفة القدس ونزله الربوبية عن ~~كل~~ ما يجب
 تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرأ وجمع عليهم التحلي دفعة
 فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية وبشبه
 أن يكون الاول طريق الخليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه
 والله أعلم بأسرار أقدامهم ساو أو أرق مقامهم ا فلهذا اشارة الى أصناف من المجويين
 ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا
 ولكن اذا فتشت لا تجد واحدا منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم
 اما يحجبون بصفات البشرية أو بالجنس أو بالخيال أو بمقايضة العقل أو بالنور المحض
 كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التمثيل) اعلم انه لا بد في التثنية من أمرين
 المشبه والمشبه به اختلف الناس في أن هم لنا المشبه أي شيء هو وذكر آية وجوها
 أحدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضي أن المراد الهدى التي هي الآيات
 البينات والمعنى أن هداية الله قد بلغت في الظهور والجلال الى أقصى الغايات وصارت
 في ذلك بمنزلة المشكاة التي ~~تكون~~ فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة صباح يتقد
 بزيت يبلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم يشبهه بذلك وقد علمنا أن ضوء الشمس أبلغ
 من ذلك بكثير قلنا انه تعالى أواد أن يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لأن الفاعل على أوهام الخلق وخيالهم انما هو الشبهات التي هي كالمظلمات وهذه اية
الله فيها بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل
في ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلا السالم من النور الخالص واذا غاب امتلا
بالم من الظلمة الخالصة ولا يجرم كان ذلك المثل ههنا البق وأوفق واعلم ان الامور
التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء اربعة وله ان المصباح
اذا لم يكن في المشكاة تفرقت أشعته اما اذا وضع في المشكاة اجتمعت أشعته فكانت
اشدة انارة والذي يحقق ذلك ان المصباح اذا كان في بيت صغير فانه يظهر من ضوئه
أكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد
ضوءه ونوره فان الاشعة المصهلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة
الى البعض لما في الزجاجة من الصفة والشماعية وبسبب ذلك يرداد الضوء والنور
والذي يحقق ذلك ان شمعا في الشمس اذا وقع على الزجاجة لعادته تنعكس الاشعة من كل
الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل
جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الاخر كثرت الانوار والاضواء وبلغت النهاية
الممكنة وثالثها ان ضوء المصباح يختلف بحسب اختلاف ما يقذفه فاذا كان ذلك
المرء صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدرا وليس في الادهان التي
توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقعة مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الصفاء
والرقعة مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتردد في أجراته ورابعها ان هذا البيت
يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرة لا شجرة ولا غريبة بمعنى
انها كانت بارزة للشمس في كل حالاتها يكون زيتها أشد نضجا فكان زيتها أكثر صفا
وأقرب الى تمييز صفوه من كسده لان زيادة وقوع الشمس عليه يبرز في ذلك فاذا
جتمعت هذه الامور اربعة وتساوت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيه لم
أن يجعل مثالا هداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره ان
يدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن وهو قول
الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن أسلم وثالثها ان المراد هو الرسول عليه السلام لانه
المرشد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراجا مشرا وهو قول عطاء وهذا ان التولان
داخلان في القول الاول لان من أنواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى
في صفة الكتب وكذلك أوحينا اليك رسا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين انزلنا من السماء على الله
حجة بعد الرسل ورابعها ان المراد منه ما في قلب المؤمن من معرفة الله ومعرفة
الشرائع ويدل عليه ان الله وصف الايمان بانه نور والكفر بانه ظلمة قال أعن شرح
الله مدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال يخرج الناس من الظلمات الى النور

وحاصله انه حمل الهدى على الاهتداء والمقصود من التمثيل أن ايمان المؤمن قد يبلغ في الصفاء عن الشبهات والامتناع عن ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور وهو قول أبي بن كعب وابن عباس قال أبي مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل انه كان يقرأ أمثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نور في قلب المؤمن ونهاهسها ما ذكره الشيخ الغزالي وهو أننا بينا أن القوى الدراكه الانسانية خمسة أحدها القوة الحساسة وهي التي تتلقى ما تدركه الحواس الخمس وحسبها أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهي التي تستقبل ما يورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للمعاني الكلية ورابعها القوة التكريرية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتؤلفها تأليفا لتستخرج من تأليفها علما بالمجهول وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتجلى فيها لوائح الغيب وامرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا اذ عرفت أن هذه القوى هي يحملها أنوار اذ بهم تظهر أصناف الموجودات ثم اعرف أن هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله تعالى وهي المشككات والزاججة والمصباح والشجرة والازيت أما الاول وهو الروح الحساس فلذا انطرب الى خاصيته وبعثت أنوارها خروجة من قمم عتمة كالكاهنين والاذنين والمخبرين فأوقف مثال له من عالم الاجسام المشككة وأما الثاني وهو الروح الخيالي فتقبله خواص ثلاثا الاولى انه من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشيء المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن ثمة ان العلائق الجسمانية أن تصعب عن الانوار العقلية المحضة التي هي التبعلاات الكلية المجردة والثانية أن هذا الخيال الكثيف اذا صفا ورق صار موازيا للمعاني العقلية ومؤثرا لانوارها وغير خاف عن اشراق نورها ولذلك كان المعبر يستدل بالصورة الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على الملك والقمر على الوزير ويعني يتم فروع الناس وأفواهم على انه مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث أن الخيال في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب فنعم المعين المشالات الخيالية للمعارف العقلية وأنت لا تجد في الاجسام شيئا يشبه الخيال في هذه الصفات الثلاث الا الزاججة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفا ورق حتى صار لا يجعب نور المصباح بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة وأما الثالث وهو القوة العقلية القوية فعلى ادراكها ماهيات الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث ينبغي ان يكون الانبياء عليهم السلام سرجا

منيرة وأما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها أنها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها
 الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم تجعل لكل قسم من هذه
 الاقسام مرة أخرى الى قسمين وهكذا الى أن يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية
 ثم تقضي بالاشارة الى نتائج هي غمراتهم تعود فتجعل تلك الغمرات بذورا لامثالها
 حتى يتأذى الى غمرات لانهاية لها قبا لخرى أن يكون مثالها في هذا العالم
 الشجرة وإذا كانت غمراها مادة لترايد أنوار المعارف وثباتها فبالحرى أن لا يمتثل
 بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان اب غمرتها هو الزيت الذي
 هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان
 فاذا كانت المشابهة التي يكثر درها ونسلها والشجرة التي تكثر غمرتها تسمى مباركة
 فالتي لا تنسأ هي غمرتها الى حد محدود أولى ان تسمى شجرة مباركة وإذا كانت شعب
 الانكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية
 ولا غربية وأما الخامس وهو القوة القدسية النبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء
 فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتبنيه والى ما لا يحتاج اليه ولا بد
 من وجود هذا القسم قطعا للتسلسل فبالحرى أن يعبر عن هذا القسم لكماله وصفاته
 وشدة استعدادها بأنه يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار فهذا المثال موافق لهذا القسم
 ولما كانت هذه الأنوار مرتبة بعضها على البعض فالس الذي هو الاول كلمة مقدمة
 للثاني والثالث كالقائمة للعقل فبالحرى أن تكون المشكاة كالظرف للزجاجة التي
 هي كالظرف للمصباح وسادسها ما ذكره أبو علي بن سينا فإنه نزل هذه الامثلة الخمسة
 على مراتب ادراك النفس الانسانية فقال لاشك أن النفس الانسانية قابلة
 للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها في قول الامر تكون خالية عن جميع هذه
 المعارف فهناك تسمى عقلا هيولانيا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل
 فيها العلوم البدئية التي يمكن التوصل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى
 عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان كانت قوية
 فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة التي تكون كالبيكوكب المذرى
 وان كانت في الغاية القصوى فهي القدس القدسية التي للانبياء فهي التي يكاد
 زيتها يضيء ولولم تمسه نار وفي المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم
 النظرية لانها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها
 استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان
 تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كأنه ينظر
 اليها وهذا يسمى عقلا مستمادا وهو نور على نور لان الملكة نور وحصول
 ما عليه الملكة نورا آخر ثم زعم أن هذه العلوم التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحاني تسمى بالعقل الفعلي وهو مدرجات تحت القمر وهو النار وسابعها قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما يوجد من شجرة مباركة وهي الهامات الملائكة لقوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بأنها الاشرفية ولاغربية لانها روحانية وانما وصفهم بقوله بكادزيها يضيء ولولم تجسه فار لكثرة علومها وشدة اطلاعها على أسرار ملكوت الله وظاهر ههنا ان المشبه غير المشبه به وانما فيها قال مقاتل مثل نور أي مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه وسلم كشكاة فيها مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان في قلب محمد وتطير الزيت النبوة في قلبه وتوسعها قال قوم المشكاة نظير ابراهيم عليه السلام والزجاجة نظير اسمعيل عليه السلام والمصباح نظير جسد محمد صلى الله عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها أن قوله مثل نور الضمير راجع الى المؤمن وهو قول أبي بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد ابن جبير والفتحك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نور أي مثل هداه وبيانته كان ذلك مطابقا لما قبله ولا فاما فسرنا قوله الله نور السموات والارض بانه هادي أهل السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نور أي أن المراد مثل هداه كان ذلك مطابقا لما قبله الى ههنا من التفسير الكبير للامام الهمام غفر الدين الرازي عليه الرحمة (الفصل الثاني) في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة وان يت والنار ومعرفة هذا تسدعي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكني أشير اليهما بالرمز والاختصار أحدهما في بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعاني بقول الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذي تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذي منه يستزل أرواح المعاني والثاني في طبقات الارواح البشرية ومراتب أنوارها فان هذا المثال مستوف لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نور في قلب المؤمن كشكاة وقرأ أبي بن كعب مثل نور قلب من آمن كشكاة القطب الاول في بيان سر التمثيل ومنهاجه فاعلم أن العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت حسي وعقلي وان شئت علوي وسفلي والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبار فاذا اعتبرتم ما في أنفسكم ما قلت جسماني وروحاني وان اعتبرتم ما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسي وعقلي وان اعتبرتم ما بالاضافة أحدهما الى الآخر قلت علوي وسفلي ورجعتم أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الانظار بما تحير

هذه كثرة اللفاظ وتخلي كثرة المعاني والذي ينكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً
 والالفاظ تابعة وأمر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من الالفاظ وإلى
 الفريقين الإشارة بقوله تعالى أن يمشى مكباً على وجهه أهدى أمن يمشى سوياً على
 صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم المملوك في عالم غيب اذ هو غائب
 عن الاكثرين والعالم الحسي عالم شهادة اذ يشهد السكافة والعالم الحسي مرفوعة الى
 العلى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقى اليه ولو تعد ذلك له عذر
 السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فان يقرب أحد من الله تعالى مالم
 يبطأ بحجوبة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي
 نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جلته من حيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء
 هو غريب في نفسه مميّزاً بالحظيرة القدس وربما سمينا الروح البشرية الذي هو مجرى
 لوانح القدس بالوحدى المقدس ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد ما نافي معاني
 القدس ليتمكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظن ان هذه الالفاظ طامات
 غريبة محقولة عند أبواب البصائر واشتغالى الا بشرح كل لفظ مع ذكره يصدق عن
 المقصد فان عليك بعصر فهم اللفاظ فعليك التشمير لفهم المعاني فأرجع الى الغرض
 وأقول لما كان عالم الشهادة مرفوعة الى عالم الملكوت كان ساوياً للصراط المستقيم عبارة
 عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة
 لم يكن الترقى من أحدهما الى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة
 عالم الملكوت فبما من شيء في هذا العالم الا وهو مثال لشيء في ذلك العالم وربما كان الشيء
 الواحد مثالاً لاشياء من عالم الملكوت وربما كان الشيء الواحد من الملكوت أمثلة
 كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالاً اذا ما نزلت عن المماثلة وطائفة من المطابقة
 واحصاء تلك الامثلة يستدعي استقصاء موجودات العالمين بامر هاو لن تقي به الطاقة
 البشرية ولا بشرحه الاعمار القصيرة فغالب ان أعرفت منها انموذجاً لتستدل باليسير
 منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا النمط من الاسرار فأقول ان كل
 في عالم الملكوت جوهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تنفيض الانوار
 على الارواح البشرية ولاجلها قد تسمى آرباباً ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك
 ويكون لها مراتب في نورانياتها متفاوتة فبالحرى ان يكون مثالها من عالم الشهادة
 الشمس والقمر والنجوم والسالك للطريق أو لا ينتهي الى ما درجته انكواكب
 فينفق له سراج نوره وينكشف له ان العالم الاسفل باسمه تحت سلطانه وتحت اشراف
 نوره ويتضح لمن بجاله وعداود درجته ما ينادى فيقول هذا ربى ثم اذا انضج له
 ما فوقه مما ترتبه رتبة القمر ورأى أقول الاول في مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه
 قال لا أحب الاقلين وكذلك يترقى حتى ينتهي الى ما مثاله الشمس فرأى أكبر واعلى

وقابل للمثال بنوع مناسبة له قال هذا ربي هذا أكبر ولما رأى معه النقص والافول
والمناسبة مع ذى النقص نقص وأقول أيضا فنه يقول انى وجهت وجهى للذى فطر
وفى معنى الذى اشارة مبهمه لامناسبة لها اذ لو قال فاقول مامثال متفهوم الذى لم يتصور
ان يجاب عنه فالمنزوع من كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك لما قال بعض الاعراب
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله نزل في جوابه قل هو الله أحد الخ ومعناه
ان التقديس والتبزيه عن النسبة فيسبى ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام
ما رب العالمين كالطالب لما هيته لم يجبه الا بتعريفه بأفعالي اذ كانت الافعال أظهر
عند السائل فقال رب السموات والارض فقال فرعون انى حوله ألا تستمعون
كل منسكركم عليه قد وله في جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم
الاولين فيسبى فرعون الى الجنون اذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجب عن
الافعال فيقال ان رسولكم الذى أرسل اليكم لجنون ولترجع الى الانعوج فأقول
علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لأن الرؤيا جزء من النبوة أما ترى أن الشمس
في الرؤيا تعبيرة السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة في المعنى الروحاني وهو
الاستعلاء على الكافة مع فيضان الانوار والانتارة على الجميع والقمر تعبيرة الوزير
لأفاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبها كما يفيض السلطان آثاره
بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة الصلطان وان من يرى في هذا خاتما يستجبه
أقواء الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان وان
من يرى انه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره ان تحتها جارية هي امته ولا يعبر فيها
واستقصاء أبواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعدها مثاله بل أقول كان
في الموجودات العالوية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب فكذلك
فيها ما له أمثلة أخرى اذا اعتبرت فيها أوصافا أخرى سوى النورانية فان كل في تلك
الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينبع الى أودية القلوب مياه
المعارف ونفائس المكاشفات مثاله الطور وان كان ثم موجودات تتلى تلك النفائس
أولا بعضها بعد البعض فمثالها الوادى وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب
البشرية تجري من قلب الى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتح الوادى قلوب
الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الأودية دون الاول ومنها يغترف
فبالطريق أن يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة ينسبه وعلو درجته وان كان
الوادى الاول يتلقى من آخر درجات الوادى الايمن بمجرة شاطئ الوادى دون بلخته
ومبذنه وان كان روح النبي سرا جاميرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى
كما قال تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فاعلم انه الاقتباس مثاله
النار وان كان المتلقون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعوه وبعضهم

على حفظ المصيرة فمثال حفظ المقلد الخبر ومثال حفظ المستبصر الجذوة والقبس
والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبي في بعض الاحوال ومثال تلك المشاورة
الاصطلاح وانما يصطلح بالنار من معه النار لامن يسمع خبره وان كان اول منزل
الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادي
المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادي الا بطراح الكوتين اعنى الدنيا والاخرة
عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والاخرة متقابلتين متجاذبتين
عارضتين للجوهر النوراني البشري وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلج
النعلين واطراحهما كما وجب عند الاحرام بل ترقى الى حضرة الربوبية مرة أخرى
ونقول ان كان في تلك الحضرة شيء واسطته تنعش العلوم المقصلة في الجواهر القابلة
لهامها القلم وان كان في تلك الجواهر القابلة ما بعضه سابق الى التلقى ومنها يتقل الى
غيرها فمثال الروح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشقة على اليد
واللوح والقلم والكتاب ترتيب منطوق فمثاله الصورة وان كان يوجد الصورة الانسية
نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن وقرى بين أن يقال على صورة
الرحمن وبين أن يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم انهم
على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في
العالم اوهو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعنى بهذه الصورة وهى مكتوبة بخط
الله فهو الخط الالهى الذى ليس برقم حروف اذ يتنزه خطه عن أن يكون رقما وسروفا
كما يتنزه كلامه عن أن يكون صوتا وحرفا وقلبه عن أن يكون خشبا أو قصبا ويده عن
أن تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة ليجز الآدمى عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف
الله ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على
صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة
الربوبية ولذلك أمر العائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل أعوذ برب الناس ملك
الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة
الرحمن غير منطوق بل كان ينبغى أن يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن
ولان تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعى شرطا ويلا فلتحتاجوا
فيكفيكم من الانعوج هذا القدر فان هذا البحر لا ساحل له وان وجدت في نفسك نفورا
عن هذه الامثال فآنس قلبك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها
الاية فانه كيف ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب
(خاتمة واعتذار) لان من هذا الانعوج وطريق ضرب الامثال انما رخصته منى
في دفع الظواهر واعتقاد في ابطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى عليه السلام
نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك حاشى فانه ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين نظروا بأعين عوراء الى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما أن ابطال الاسرار مذهب الخشوية الذين يقولون بمجترد الظاهر فالذي يقول بمجترد الظاهر حشوى والذي يقول بمجترد الباطن باطنى والذي يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وحده ومطلع ورعنا نقل عن علي موقوفاً عليه بل أقول فهم موسى من خلع النعلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهرًا بخلع النعلين وباطنًا باطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من النور الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب في البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر صرا دأبل أراد تحلية بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمثل الامر في الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذى هو مقر الشخص والبدن يجب عليه أن يحفظه عن صورة الكلب فلا ينبغي فقط بيت القلب وهو مقر الجواهر الحقيقى الخاص عن شره الكلبة بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جبريا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلفة منها وقع بعض السالكين فى الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائم فى الصلاة بسره وهذا أشد مغلفة الحق من أهل الاباحة الذين يأخذون فى الترهات كقول بعضهم ان الله غفى عن علمنا وكقول بعضهم ان الباطن مشعور بالخبايا ليس يمكن تركه منها ولا مطع فى استئصال الغضب والشهوة لظنه أنه أمور باستئصالها وهذه حماقات فأما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كجود وهفوة سالك أخذ الشيطان ودلاه يجعل الغرور وأرجع الى حديث النعلين فأقول ظاهر خلع النعلين منه على ترك الكونين فالمثال فى الظاهر حق وادأوه الى سر الباطن حقيقة وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سمأى فى معنى الزجاجة لان الخيال الذى يتخذ من طينة المثال صلب يجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صنى صار كالزجاج الصافى غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤذيا للانوار وبل صار مع ذلك حافظا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فاعلم أن العالم الكثيف انجليالى السفلى صار فى حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومهفأة الاسرار ومرة فاة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف أن المثال فى الظاهر حق ووراء سر وقس على هذا النور والطور وغيرهما (دقيقة) اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظن أنه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل رأى فى يقظته كما يراه

الثاني في قومه وان كان عبد الرحمن مثلاً نأتمني بيته فان النوم انما أثر في مشاهدة
 المشاهدات لقهره سلطان الخواص ليظهر الباطن الالهي فان الخواص شاغلون وجاذبة
 لصاحبهم الى عالم الحسن وصارفة وجهه عن عالم الغيب والممكنوت وبعض الافوار
 النبوية قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجيز الخواص الى عالمها ولا تشغله فيشاهد
 في اللحظة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه
 على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فأنكشف له ان الايمان جاذب الى
 الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان
 الجاذب الى اسفل أقوى أو مقاوماً للجاذب الاخر صعد عن المسير الى الجنة وان كان
 جاذب الايمان أقوى أو رث عسراً أو بطاً في سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة
 المحبوس فلذلك تجبى له انوار الاسرار من وراء جابات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه
 على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصوراً عليه بل يحكم به على كل من قوى
 ايمانه وكثرت ثروته كثرة تراحم الايمان ولكن لا تقاومه له بحان قوة الايمان فهذا
 يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء العصور
 والاعقاب ان يكون المعنى سابقاً الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح
 الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محكية له وهذا النمط من الوحي
 في اللحظة يفتقر الى التأويل كما أنه في النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه في النوم
 نسبتة الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة وأربعين والواقع في اللحظة نسبتة
 أعظم من ذلك وأظن ان نسبتة اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التي انكشفت
 لثمان الخواص النبوية تنحصر شعبيتها في ثلاثة اجناس وهذا واحد من تلك
 الاجناس الثلاثة (القطب الثاني في بيان مراتب الارواح البشرية النورية)
 اذ بعرفتها تعرف أمثله القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى
 ما أورده الخواص الخمس وكنهه أنه أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان
 حيواناً وهو موجود للصبي الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو الذي يستثبت ما أورده
 الخواص ويحفظه مخزناً فعنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة
 اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبداء نشوه ولذلك اذا أوعى بشيئاً لم يأخذه فاذا
 غيب عنه نسيه ولا تنازع نفسه اليه الى أن يكبر قليلاً فيصير بحيث اذا غيب عنه بشيئاً
 وطلبه لبقاء صورته في خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد
 للفراس المتأففة على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن أن السراج كقوة
 مفتوحة الى موضع الضياء فيبقى نفسه عليه فينادي به ولكنه اذا جاوزه ودخل في
 الظلمة ما وده مرة بعد أخرى ولو كان له الروح الحافظة المستتبعة لما أدام الحسن من الالم
 لما عاوده بعد أن تضربه مرة وأما الكلب اذا ضرب مرة بمشبة فأرى له الخسبة

بعد ذلك من بعد هرب الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس
 والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد لها ثم ولا للصبيان ومدركاته المعارف
 الضرورية السككية الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة
 فيوقع بينها ثاليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد
 نتيجتين ألف بينهما واسية فاد منها نتيجة أخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية
 الخامس الروح القدسي النبوي الذي يقتضيه الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى
 لواضع الغيب وأحكام الآخرة وجمله من معارف ملكوت السموات والارض
 بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري واليه الاشارة
 بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحنا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
 ولكن جعلناه نورا نهدي به الآية ولا يبعد أيها المتكبر في عالم العقل أن يكون
 وراء العقل طوراً خري يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يعد كون العقل طوراً
 وراء التمييز والاحساس يكشف منه عوالم وبجانب يقصر عنها الاحساس والتمييز
 فلا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك فان أردت مثلاً ليمان شاهده من جملة
 خواص بعض السر فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع
 احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عند اللحن الموزونة من
 المراحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طبائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
 والاعاني والاوراق وصفوف الدستانات التي منها الحازن والمطرب ومنها المخفك ومنها
 المبكي ومنها القاتل ومنها الموجب للغنى وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من
 يقوى له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيشارك في سماع الصوت
 وتضعف فيه هذه الامور وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشى ولو اجتمع العقلاء
 كلهم من ارباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق ان يقدر واعليه فهذه امثال في أمر
 خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك فقم به الذوق الخاص النبوي فاجتهد ان تصير
 بالاقبسة التي ذكرناها والتشبهات التي رمزنا اليها من أهل العلم فان لم تقدر
 فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان بها يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين آمنوا العلم
 درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان
 والايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان وبأهل العرفان واذا عرفت
 هذه الارواح الخمسة فاعلم انها يجملتها أنوار اذهبا تظهر اصناف الموجودات والحسنى
 والخيالي منها وان كان يشارك فيهما البهائم لكن الذي للانسان من غط آخر
 أشرف وأعلى أما خلقها للبهائم فلتسكون آلتها في طلب غذائهم وفي تسخير عالمها
 وانما خلقت للآدمي لتسكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادئ المعارف
 الدينية الشريفة اذا الانسان اذا أدرك بالحس شخصاً معيناً اقتنص عقله منه معنى

صامامطلقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح
 الخمسة فلنرجع الى العرض الامثلة اعلم أن القول في موازنة هذه الارواح الخمسة
 للمشكاة والزاجحة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكنني اوجزه واقتصر
 على التنبيه على طريقه فأقول أما الروح الحساس فاذا انطرت الى خاصيته وجدت
 أنوار مخرجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين وغيرها فأوفق مثال له في عالم
 الشهادة المشكاة وأما الروح الخيالي فقبوله خواص ثلاثا احدها انه من طينة العالم
 السفلي المكشف لأن الشيء الخليل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة وهو
 على نسبة من الخليل من قرب أو بعد ومن شأن الكشف الموصوف بأوصاف الاجسام
 أن يجيب عن الانوار العقلية المحضة التي تتزه عن الوصف بالجهات والمتادير والقرب
 والبعد الثانية أن هذا الخيال الكشف اذا صني ورقق وهذب صار موازنا للمعاني
 العقلية ومؤثرا لانوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخيال الكشف
 في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل
 ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية
 وهذه الخواص الثلاث لتجدها في عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المبصرة
 الالزاجحة فانها في الاصل من جوهر كشف يمكن صني ورقق فيكون حافظا
 للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بآرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو وفق
 مثال له وأما الثالث وهو الروح العقلي الذي به إدراك المعارف الشريفة الالهية فلا
 يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الانبياء
 سر جمانيرة وأما الرابع وهو الروح الفكري فن خاصيته انه يتبدى من أصل واحد
 ثم ينشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يقضى بالآخر
 الى نتائج هي غراتهم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لمثالها اذ يمكن أيضا تلقيح
 بعضها بالعض حتى تنمادى الى غرات وراثتها كما ذكرناه في الحسري أن يكون مثاله
 من هذا العالم الشجرة واذا كانت غراتهم مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها
 وبقائها في الحسري أن لا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل بجملة
 سائر الاشجار بالزيتونة خاصة لأن لب غراتها هو الزيت الذي هو مادة المعاصيغ
 ويختص به من بين سائر الادهان الخاصة بزيادة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التي
 تثبت غراتها وتكثر تسمى مباركة فالتى لا تنفد غراتها الى حدة محمد ودأوى أن تسمى
 شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة مخرجة عن قبول الاضافة
 الى الجهات والقرب والبعد في الحسري أن تكون لشرقية ولاغربية والخامس وهو
 الروح النبوي القدسي المنسوب الى الاولياء اذا كان في غاية الشروق والصفاء وكانت
 الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كأنه تنبت من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان
تعبّر عن مثل هذا الصافي البالغ في الاستعداد بأنه يكاد يمتدّ بفضائه ولو لم تمسسه نار
اذ في الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم
واذا كانت هذه الارواح مترتبة بعضها على بعض فالجسم هو الاول وهو كالنوطنة
والتهمة بالروح الخبيث الى اذ لا يتصور انطباع الامور عا بعده والفقير والعلوي
بعدهما فبالحرى أن تكون الزجاجة للمصباح كالحل والمشكاة كالحل للزجاجة
فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة واذا سكنت هذه كلها
أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نوراً على نور (خاتمة) هذا المثال انما يصح
لقلب المؤمن ولقلوب الاولياء والانبيا لقلوب الكفار فان النور راديه الهداية
والمصرف عن طريق الهدى مظلم بل أشد من الظلمة لانه لا يمدى الى الباطل
كما أن النور لا يمدى الى الحق وصدق الكفار اتكست وكذلك سائر ادراكهم
وتعاونت على الاضلال في حقهم فمثالهم كرجل في بحر لم يجد نجاه من فوقه
موج من فوقه مصاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجج هو الدنيا وما فيها من
الاخطار المهلكة والاشغال المردية والكدورات المعمية والموج الاول موج
الشموات الداعية الى الصفات البهيمية والاشغال بالذات الحسية وقضاء الاوطار
الدنيوية حتى يأكلون ويتعمقون كائنات كل الانعام وبالحرى أن يكون هذا الموج مظلماً
فان حب الشيء يعمي ويصم والموج الثاني الصفات البهيمية الباعنة على الغضب
والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكابر وبالحرى أن يكون
مظلماً ايضا لان الغضب غول العقل وبالحرى أن يكون هو الموج الاعلى لان الغضب
في الاكثر مستول على الشموات وغاب على اللذات المشتهة وأما الشهوة
فلا تقاوم الغضب الهائج أصلاً وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون
والخيلالات الفاسدة التي صارت حجاباً بين الكافرين والايان ومعرفة الحق والاستضاءة
بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب أن يحجب اشراق نور الشمس واذا
كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه
الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلاً عن البعيدة ولذلك يحجب الكفار عن
معرفة بحجاب أسوار رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بأدنى
تأمل فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لو أخرج يده لم يكديرها واذا كان منبع الانوار
كلها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن من لم يجعل الله له
نورا فالحق من نور فيكفيك هذا القدر من اسرار هذه الآيات فافقه والسلام (من مشكاة
الانوار للامام أبي حامد الغزالي قدس سره) ان المشهور ان وضع المفردات ليس
لافادة مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان

تحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى
يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع
لزم الدور بل الغرض منه إخطار المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه أوبه وما قيل
في دفع الدوران فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهذا إنما يتوقف على العلم
بالمعنى لانه اللفظ فلا بد من إرجاعه الى ما ذكر من الإخطار باليال والا فلا يبعد
بطائل قيل لوجه تخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات أيضا لو كان
لافادة معانيها لزم الدور بعين ما ذكر في المفردات فان المركبات أيضا موضوعه بازاء
معانيها فلو توقف العلم الخ وان شئت أن نقف على حقيقة الحال فاسمع لما تبلى عليك
من المقال فأقول ان من الاوضاع ما يجيب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه
سواء كان المعنى كلياً كوضع رجل أو جزئياً كوضع زيد وهذا يسمى وضعاً شخصياً ومنها
ما لا يجيب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ أمور متكررة في ضمن مفهوم عام شامل لها
وجعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع أسماء
الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعاً عاماً وكذا اذا لوحظ ألفاظ كثيرة
في ضمن أمر عام شامل لها ولو لوحظ أيضاً معان كثيرة في ضمن أمر عام شامل لها ووضع
كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعاني المتكررة وذلك كما
يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك
الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعاً
نوعياً والمركبات ككلمات كاهام موضوعه هذا الوضع فاذا تم هذا فنقول ان الموضوع
بالوضع الشخصي لا يمكن أن يفيد معناه بأن يصوره في ذهن السامع ويحصل ابتداء
لان العلم بوضعه لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه
بخصوصه على العلم بوضعه لمعان لزم الدور وأما الموضوع بالوضع العام فكذلك
الموضوع بالوضع النوعي فلما لم يتوقف العلم بوضعهما الساوضاع على ملاحظتهما
بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعاهما اجمالاً في ضمن
أمر عام أمكن افادتهما بالمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق يكون
الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات
من هذا القبيل لكونها موضوعاً أما بالوضع النوعي أو بالوضع العام فيمكن
أن يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور في تلك الافادة على
خلاف ما صرح به كونه الحق أحق بالاتباع هذا ما افاده المولى الحق على
القوشي (الوضع) هو كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ
بالمعنى كما في التلخيص وقيل هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو من صفات الواضع
والاستعمال اطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المستكم والمحل اعتقاد

السامع مراد المتكلم أو ما اشتغل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند
 الحكيم هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة
 اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو القاء الشيء
 المستعمل كافي قوله متى أضع العمامة تعرفوني وفي الراغب الوضع أعم من الجط
 وإذا تعدي به الى كان بمعنى التعميل وإذا تعدي بهن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ
 المعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واضع اللغة وهو الله تعالى أو
 البشر على الاختلاف فوضع لغوي كوضع السماء والارض والافان كان من جهة
 الشارع فوضع شرعي كوضع الصوم والصلاة والافان كان من قوم مخصوصين
 كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع أهل المعاني الإيجاز
 على الاطناب وأهل البيان الاستعارة والمكثية وأهل البدع التجنيس والترصيع
 والافان هو عرفي عام ان كان من أهل عرف عام كقطع الذابة والحيدون والواضع
 اذا تصور اللفظ انحصورة في ضمن أمر كلي وحكم حكما كليا بأن كل لفظ من درج
 تحته عنه دلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعانوعيا وهو ثلاثة أنواع
 وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل وفعل
 وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطارئات على تركيب فعل فان كانها اعلام
 لاجناس الصيغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال
 فانها موضوعات بالنوع علا حلة عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من
 النسب التامة فالوضع له تلك النسب الجزئية الملوطة بذلك العنوان الكلي فالوضع
 عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالمشتقات شمل اسم الفاعل
 والمفعول والمضمر والمنسوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق
 بالهيئات فانها ليست موضوعات بخصوصياتها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع
 لفظا خاصا وتصور ايضا معنى معيناً اما جزئيا أو كلياً وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى
 وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعاً شخصياً لوحيثما أن يكون
 الوضع والموضوع له خاصين بأن يتصور معنى جزئياً ويعين اللفظ بازائه كعامة الاعلام
 الشخصية فانها أسماء تعين مسماها من غير قرينة أو وكنا عاتين بأن يتصور معنى
 كلياً ويعين اللفظ بازائه كعامة التكررات أو يكون الوضع عاماً والموضوع له خاص الكل
 واحد من تلك الجزئيات كالضمائر والموصولات وأسماء الاشارات وأسماء الافعال
 والحروف وبعض الظروف كائين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحروف وأما كون
 الوضع خاصاً والموضوع له عاماً فغير معمول لاستحالة كون جزئي آلة للإحاطة بكلي
 والموضوعات القويمة هي الالفاظ الدالة على المعاني وتعرف بالانقـل نواتر كـالسماء
 والارض أو بالنقل آحاداً كالقمر والقطر والحوض أو باستبطا العقل من النقل كالجح

الجلي بآل انه للعموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثنا منه وكل ما صرح الاستثنا بما
 حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقيضتين
 عموم الجمع الجلي باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى في وضعه ههنا
 الجمهور واعلم ان دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من تخصيص لتساوى
 نسبتها الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص هو الواضع وتخصيص وضعه
 لهذا دون ذاك هو ارادة الواضع والظاهر ان الواضع هو الله تعالى على ما ذهب
 اليه الاشعرى من انه تعالى وضع الالفاظ ووقف عباده عليها لتعليمها الوحي او بخلق علم
 ضروري في واحد او جماعة وايست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على الالفاظ
 والواجب ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولو يجب ان يفهم كل احد معنى كل
 لفظ لا متنازع انفسك الدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة
 ادراك بالذهن وجهة تحقيقه في الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى او الثانية
 او من غير نظر الى شيء منهما ففيه ثلاثة مذاهب أحدها انه موضوع للمعنى في الخارج
 لا الذهن والثاني انه موضوع للمعنى الذهني وان لم يطابق الخارج لدوران الالفاظ
 مع المعاني الذهنية وجودا وعلما فان من رأى شيئا من بعيد فقبله ظللا فاذا اقترب
 فظنه شجرة اسماء شجرة فاذا قرب منه ورآه رجلا سمى رجلا والثالث انه موضوع
 للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجي أو ذهني واستعماله في أيهما كان استعمال
 حقيقي وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعاني ما لم يوضع له لفظ كأنواع
 الرائح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال يعدها والجماز والكناية أيضا والدلالة
 الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات أبي البقاء الكفوري (الوحي) هو
 الكلام الخفي يدرك بسرعة ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة تنوقف على قوالب
 متعاقبة في الأنوارات موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا روحانيا ثم
 تمثل ذلك الكلام لبده وانتقل الى الجسم المشترك فانتقش به من غير اختصاص ببعض
 وجهة وهو كائن لله عليه على ثلاثة أنواع وبواسطة بل يخلق الله في قلب الموحى
 اليه علما ضروريا بادر لما شاء الله ادراكه من الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى
 وهذه حالة مجدية الاسراء على مذهب طائفة أو بواسطة خلق الاصوات في بعض
 الاجسام كحال موسى عليه السلام أو بإرسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول
 وهذا غائب أحوال الانبياء والى الاول أشير بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله
 الا وحيا والى الثاني بقوله أو من وراء حجاب والى الثالث بقوله أو يرسل رسولا والثاني
 منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى الميقات ما سمعه
 موسى عليه السلام والثالث يشارك فيه الملك وأما الاول فهو مكتتم أي اكتتام ثم ان
 المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلة للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للثاني من جنابه الاقدس للتفاوت المبين بين الحسنيين
 والتعبير بالتعليم في آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى
 بين افراد الناس بطريق الانباء القوي ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقى من قبله تعالى
 فيما يجانس فطرهم الاستفادة من آدم بطريق الانباء وقد استعمله ادم عليه السلام
 بحسب مجانسة فطرية ومناسبة جسمية ومخلص ما قاله ابو علي في بعض رسائله هو ان
 وصفه تعالى بكونه متكلم لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى احاديث النفس والفكر
 المختلفة التي صارت العبارات دلائل عليها بل قبضت العلوم منه تعالى على لوح قلب
 النبي عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل المفعال والمالك المقرب
 فيلقى النبي عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخييل تلك العلوم ويتصور بلبصورة
 الحروف والاشكال المختلفة وتجود لوح النفس فارغا فتتقش تلك العبارات والصور
 فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشرا فيصور في نفسه الصافية صورة
 الملقى والملقى كما يتصور في المرأة المجردة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش
 بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالصدر واحد والمظهر متعدد فكذلك هو سماع
 الملائكة ورؤيتهم اوصاف كل ما يعبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو
 آيات الكتاب وكل ما يعبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا
 الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس
 الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فمن نرى الاشياء بواسطة الحس والنبي
 يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ومن نرى علمه بالشيء يعلمه الله تعالى يعلمه الله تعالى
 أي البقاء المذكور (فصل في بيان ذكر عشق الطرفان والفتيان لالوجه الحسن) اعلم
 انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم
 ختم من ذمهم وذكر انه رذيلة وذكر ما سويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية وذمحه
 وذكر محاسن أهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعمله وأسباب معانيه
 وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسي ومنهم من قال انه جنون الهسي والذي يدل
 عليه النظر الدقيق والمنهج الاتيق وملاحظة الامور عن أسبابها الكلية ومبادئها
 العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق أعني الالتئذ الشديد بحسن الصورة
 الجميلة والهمة المفرطة لمن وجدت فيه الشجاعة اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة
 التركيب لها مكان موجد على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس أكثر
 الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها
 المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادئ فاضلة لاجل
 غايات شريفة انما المبادئ فلاننا نجد نفوس أكثر الامم التي لها تعليم العلوم والصناعات
 والآداب والرياضات مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وكل قوم

فيهم القلوب المدققة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة شير خالصة عن هذا المقتضى
 اللطيف الذي حدثه استحسان شقائق المحبوب ولم يجده أحد ممن له قلب لطيف وطبع
 دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالصة عن هذه المحبة في أوقات مجرمة ولكن وجدنا
 سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطباع الباقية من الأكراد والأعراب
 وتركوا راجح خالية عن هذا النوع من المحبة وإنما اقتصرأكثرهم على محبة الرجال
 للنساء ومحببة النساء للرجال طلبا للزكاح والاستعداد كما في طباع سائر الحيوانات
 المرتكز فيهما حب الأزواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ
 الصور في هولا تم بالجنس والنوع إذا كانت الاشتياخ دائمة السيلان والاستمالة
 وأما الغاية في هذا العشق الموجود في الطرفا وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه
 من تأديب الثمان وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الحزمية كالنحو واللغة
 والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الجيدة والأشعار الطيبة
 الحزمية والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والأخبار والحكايات العرسية
 والاحتكاك المروية إلى غير ذلك من السكالات النفسانية ثاق الأطفال والصبيان
 إذا استغنوا عن تربية الآباء والامتهات بهم بقدر محتاجون إلى تعليم الاصناف
 والمعلمين وحسن فوجهم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف في أحسن ذلك
 أو جدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحببة وتعشقا
 للثمان الحسنان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم لتأديبهم وتمذيبهم وتكميل
 نفوسهم التافهة وتبلغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم والامساخ
 الله هذه الرغبة والمحببة في أكثر الظرفاء والعلماء عبينا وهباء فلا يقد في أثر كثر
 هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة
 حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة
 يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدودا من جملة الفضائل والحسنات
 لأن جملة الرذائل والمقدمات ولعمري أن هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع
 الهموم الدنيوية الإلهاميا واحدا عن حيث يجعل الهموم هاما واحدا هو الاشتياق
 إلى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله
 واقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم وبقوله ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن
 الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الطاهرة الكاملة أو النفس
 الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق
 للنفس وصفاتهم والمجازة طرة الحقيقة ولاجل ذلك أن هذا العشق النفساني للشخص
 الانساني إذا لم يكن مبدؤا فراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شقائق المعشوق
 وجوده تركيبة واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وخصبه

ودلالة كان معدودا من جملة الفضائل وهو رقيق القلب ويذكر الذهن وينبه النفس على
ادراك الامور الشرعية ولا اجل ذلك امر المشايخ مرديهم في الابتداء بالعشق وقيل
العشق العقيف أدنى سبب في تلطيف النفس وثبور القلب وفي الاخبار ان الله يجيل
يجيب الجمال وقيل من عشق وهف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقسم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي والى مجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وحفظه
وأفعاله من حيث هي أفعاله والمجازي ينقسم الى انساني والى حيواني والنفساني
هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون أكثر انجذابا
بشغائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة
بدنية وطلب لذة بهيمة ويكون أكثر انجذابا للعاشق بظواهر المعشوق ولونه واشكال
أعضائه لانها أمور بدنية والاول بمائة تنصبه لطاقة النفس وصفاتها والثاني
بمائة تنصبه النفس الأتارة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه
استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس شبيبة ذات
وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كأنهم اطلب شيئا باطنا خفيا عن الحواس فنقطع
عن الشواغل الدنيوية ونعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا
فلا جيل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبته من غيره
فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثير قبل رغب عن واحد الى واحد لكن الذي
يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل
الا أنه من الفضائل التي يتوسطها بين العقل والمخاطبة والخص والخص
الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون مفعولة شريفة على الإطلاق في كل وقت وعلى
كل حال من الاحوال ومن ~~كل~~ أحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة
في أواسط السالك العرفاني وفي حال ترقق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورغبة
الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس العلوم
الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذامكة الاتصال بعالم القدس
فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستعسنة للجمية والشجائيل
اللطيفة البشرية لان مقامها صار أرفع من هذا المقام ولهذا قيل المجازة قطرة
الحقيقة واذا وقع العبور من القطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور
منه تارة أخرى ~~ي~~ ونقيضه معدودا من الرذائل ولا يبعد أن يكون اختلاف
الاول في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه أو من جهة انه يشبه
العشق العقيف النفساني الذي منشؤه طاقة النفس واستحسانها تناسب الاعضاء
واعتدال المزاج وحسن الاشكال بوجود التركيب بالضمرة البهيمية التي منشؤها
افراط القوة الشهوانية وأما الذي ذهبوا الى أن هذا العشق من فعل البطالين

الفارغين الهنم فلا يهنم لا خيرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون
 من الامور الامتجلى للحواس وظهور المشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق
 شيئا في جملة النفوس الاحكامية بجليلة وغاية عظيمة وأما الذين قالوا انه مرض نفساني
 أو قالوا انه جنون الهى فأنما قالوا ذلك من أجل انهم راوا ما يعرف من للعشاق من سهر
 الليل وسحور البسدين وذبول الجسد وفوات النبض وغور العيون وتنفس الصعداء
 مثل ما يعرف للمرضى فظنوا ان مبدء فساد المزاج واستيلاء المزة السوداء وليس
 كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس أولا ثم أثرت في البدن
 فان من كان دائم الفكر والتأمل في أمر باطنى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت
 قواه البدنية الى جانب الدماغ ونبتت من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
 تحرق الاخلاط الرطبة وتنفى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على
 الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وبما يتولد منه الماخوليا وكذا الذين زعموا
 انه الهى فأنما زعموا من أجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون به ولا شرية يستقونها
 فيبرئ من مآهم فيسهل من الهسة للدعاء لله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهايين
 والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا أعياهم مداواة
 مريض ومعالجة عليل أو يقسموا منه جملوه الى هيكل عبادتهم وأمرى بالصلاة
 والصدقة وتزويج اقرباها وسألوا أهل دعائهم وأخبارهم ورهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء
 فاذا برئ المريض معوا ذلك طبيا الهيا والمرضى جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق
 هوى غالب في النفس نحو طبع مشا كل في الجسد أو نحو صورة مماثلة في الجسد
 ومنهم من قال منتهى موافقة الطالع في الولادة فكل شخص انفق فى الطالع
 درجة أو كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرهان متفقين
 في بعض الاحوال والاتطار كالمثلثات أو ماشا كل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما
 التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان
 حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من أى ضرور الاتحاد
 فان الاتحاد قد يكون بين الجسدين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور
 في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق والمعشوق في حالة الغفلة
 والذهول أو النوم فعمل يقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات
 النفوس لامن صفات الاجرام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى
 يبناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل
 واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح تصوير
 النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرار المشاهدات وتوارد الانظار
 وشدة الفكر والذكر في أشكاله وشمائله حتى يصير صورته حاضرة متدرة

في ذات العاشق وهذا عما أضحنا سبيله وحنقنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء
بحال الانكار فيه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى أن مجنوناً
العامري كان في بعض الاحايين مستغرقاً في العشق بحيث جاءت بيته ونادته
بالمجنون ان ابلي فما التفت اليها وقال لي عنك غنى بعثتك فان العشق بالحقيقة
هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو في الصورة
لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العملية لا ما يرجع عن التصور
واذا تبين وصح اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الجوهر بالحاس بصورة المحسوس
كل ذلك عند الاستحضار الشديد والملاحظة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس
العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستيفادة
من شخصه كما قال الشاعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا • نحن روحان حللنا بدننا
فاذا أبصرتني أبصرته • واذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشئين لا يتصور الا كتحققه وذلك من خاصية الامور
الروحانية والاحوال النفسانية وأما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد
بوجه بل المجاورة والمماسية لا غير بل التحقيق أن لا يوجد وصال في هذا
العالم ولا تصل ذات الى ذات في هذه التثنية أيد او ذلك من جهتين احدهما أن الجسم
الواحد المتصل اذا حقق أمره علم أنه مشوب بالقيبة والفقول لأن كل جزء من منه مفقود
عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا أنه لما لم يدخل
بين تلك الاجزاء جسم مابين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلال اقل انما متصلة
واحدة وليست وحدتها وحده خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته
كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتكديه شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء
والاخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصل بين الجسمين الا بنحو تلاقى
السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شيء من
المحب الى ذات الجسم الذي له معشوق لأن ذلك الشيء انما نفسه أو جسمه أو عرض من
عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة
التداخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا يفي غلب طالع الوصال
ولا يروى غلبه وأما الاقل فهو أيضاً محال لأن نفسا من النفوس لو فرض اتصالها
في ذاتها يدين لكأن نفسا له فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذاتا نفسين وهو متعذر
ولا جمل ذلك أن العاشق اذا اتفق له ما كان غاية ممتناه وهو الدنو من معشوقه
والحضور في مجلس العجبة معه يدعى فوق ذلك وهو متى انخلوة والجلمسة معه من غير
حضور أحد فاذا سهل ذلك وخلو الجسم عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر

ذلك في المحلول في الحيات واحد والالتزام بجميع الجوارح أكتفيما بقي ومع ذلك
كل الشوق بجملة وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال

فأدلهم

أعانتها والنفس بعد مشوقة * اليها وهل بعد العناق ندائي
والتم فها هي تزول حراري * فبزداد ما ألقى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشفي غليله * سوى أن يرى الروبين يصدان

والسبب الذي في ذلك أن المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم والعظم ولا شيئاً من البدن
بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تشبهاه النفس وتتهوا بل صورة روحانية غير
موجودة في هذا العالم (من الهيات الاسفار الاربعه لصدور الدين الشيرازي) وهو
كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة في الديار الرومية الا أنما جلبنا
نسخة منه من العراق فندخت عليها نسخة ونسختان (حديث آخر) حدثنا أبو بكر
محمد بن عبد الله بن يوسف التيسابوري حدثنا أحمد بن الخليل البغدادي حدثنا سويلب
ابن معبد الانباري حدثنا علي بن مسهر عن أبي يعقوب القنات عن مجاهد بن ابن عباس
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق ففقد نفسه مات شهيداً
قال الشيخ رحمه الله الشهادة هي الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فأولئك مع
الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقال عليه السلام
أثبت سرأ فليس عليك الانبياء أو صدق أو شهيد ورفع الله من أقدار الشهداء حين
قال بل أحياء عند ربهم وقال عليه السلام أرواح الشهداء في حواصل طيور تنقر
تسرح في الجنة وقال عليه السلام ما تعتون الشهادة فيكم فقتلوا القتل في سبيل الله
تعالى فقال أن شهداء أمتي اذن لقليل ثم عدسبعة غير القتل في سبيل الله المبطلون
والمطعون والحرق والفرق والهدم والمرأة تموت بجمع وفريسة السبع ان شاء الله
تعالى فأخبر عليه السلام أن هؤلاء شهداء كالمقتول في سبيل الله تعالى ثم قال
في هذا الحديث أن من عشق ففقد نفسه مات مات شهيداً فعد صاحب العشق
في هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس قذير وهو مع شناعة
اسمه وشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الحكمة فيه ومقاربة
وصف هذا وفاته من أوصاف أولئك ونعوتهم فأول ذلك أن أوصاف هؤلاء الذين
وصفهم الخبر وعدتهم في الشهداء ليس من اكتسابهم ولا أفعالهم بأنفسهم وانما هو
فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله
بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان بدو النظر والسماع فليس ذلك موجب له
لأن الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع
بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذن فالنظر والسماع ليسا بواجبين له فهو اذن فعل

الله به وقد قال افلاطون ما أعلم ما الهوى غير أني أعلم أنه جنون الهوى لا محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت سرائر العذاب ما عذبت عاشقاً قط لأنه ذنب اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق في الجملة افراط المحبة ومجازاة حقدتها وذلك أن المحبة لها بداية ونهاية فبدأيتها الموافقة ونهايتها العشق وأول المحبة عهداً بالموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجات فالموافقة للطبيع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للقواد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والولاء زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى مبادئ الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما زاد على المقدار الذي اسمه حب كما أن للسرف اسم لما زاد على البتة الذي اسمه جود وقال أحمد بن عيسى المصري معنى المحبة الاقبال على الشيء والطاعة له والاستئناس به فاذا اكمل في معانيه ينشأ من ذلك الود وهو ازالة الوسائط بينك وبين المحبوب من الوحشة والالفة فاذا اكمل وتم في معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل شيء غير المحبوب فاذا اكمل ذلك وتم في معانيه ينشأ منه الصبابة وهو امتلاء القلب وقبضه فاذا تحكم ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسج روح رائحة قرب من يحبه فاذا جرى ذلك الروح في القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفه صاحباً بالعين والغين قبل المشغف رأس القلب ورأس كل شيء شغفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاقه وقيل جلده وقيل سويداؤه وقيل وسطه قال واذا انقشبه الملب من رأس القلب به وهو المشغف واذا انقشبه من وسطه فهو شغف وقال الحسن الشاذلي حجاب القلب والشغف سويداؤه وهو العلة السوداء في جوف القلب قال فلو وصل الحب الى الشغاف يعني سويداء القلب لمات وقال أبو عمر وابن العلاء شغفه صاحباً أي خرق حبه شغاف قلبها وهو حجاب القلب قال بعض الادباء أول ما يولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فيصير مودة والمودة سبب الارادة ومن وذا نسا ما وذا أن يكون له خلا ومن وذر ضا وذا أن يكون له ملصكاً ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب للطاعة وفي ذلك يقول

تعضى الاله وأنت تظهر رجبه * هذا محال في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لاطعته * ان الحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير خلة قال والخلة بين الادميين أن تكون محبة احدهما قد تمكنت من صاحبه حتى اسقطت حجاب السرائر بينه وبينه فصار متخللاً لسرائره مطلعاً على ضمائره ويقال ان الخلة أخذت من تخلل المودة بين العظم والحم واختلاطها بالدم واذا قويت الخلة أوجبت الهوى قال والهوى اسم لافراط الحب في محاب المحبوب وفي التوصل اليه بغير تمالك ثم يقوى الهوى فيصير عشقاً وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع يتولد في القلب وتجتمع اليه مواد

من الحر من قتل كما هو ازيد صاحبه احتياجا وللقاوسهر اقتلته له الصغراء فمهرق
الدم فيسجل الدم والصغراء فيصير اسوداء وظلمة السوداء وطغيانها يفسد الفكر
فيعرجو ما لا يكون ويقتل ما لم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما قتل العاشق في حال
طغيان السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكذا وربما اراد ان يقتنفس فيقتنق
في نامور قلبه وينغم عليه القلب ولا ينقرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من
يجب نجاة فخربت نفسه فجأة فأخبر علماء الامة كالحسن وأبي عمرو وبعض الادباء
وطائفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة ان العشق يقتل بما وردنا من أفاويلهم
وان سبب ذلك فساد الطباع واختلاط الالهشاج وحركات القلب من الانضمام
والانفراج وليس شئ من ذلك من أفعال العباد ولا اكتسابهم لان العبد لا يملك قلبه
قال عليه السلام لما نظر اليها امرأة يزيد يا قلب القلوب ثبت قلبي لانه عليه السلام
وجد في قلبه حال لم يكن يملكه اذ كانت عائشة رضي الله عنها لو كان النبي صلى الله
عليه وسلم كاتما شيا من الوحي لكتب هذه الآية واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت
عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى في نفسك ما الله مبديه ويخشى الناس والله
أحق أن تخشاه الآية وقد قال عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين اصبعين من
أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فافعال القلوب أكثرها ضرورات وانما يؤخذ العبد
وبلام بما اكتسبه من أفعال الجوارح وان كان الباعث عليها خواطر القلب لذلك
قال عليه السلام من هم بيشة لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء
ورق الادباء لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد فيا لا يأثم فيه مساعدا
فمن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع لمغيث الى بريرة فيعاري وي عن عكرمة
عن ابن عباس رضي الله عنهما لما خبرت بريرة وأبت زوجها يتبعها في سكك المدينة
ودموعه تسيل على لحينه قال فكلم العباس النبي صلى الله عليه وسلم أن يشفع اليها
قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وأبوك ولدت قالت أنا امرئ به يا رسول
الله قال انما أنا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لي فيه قال فاختارت نفسها
فشفع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذروا لم يتم وقد شفع الحسن بن علي رضي الله
تعالى عنهما ونوفل بن مساحق لقيس الجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعدلوا
ورأوا ذلك قد راجى عليهم وأنهم لم يكتبوا ذلك لانفسهم والحب الذي هو أوسط
المراتب الذي يرتقي منها الى العشق بحبيب أمر مبدع شأنه يغيب عن كثير من الاتام
والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعنى ويصم قال عليه
السلام حبك النبي يعنى ويصم وأقل ما فيه أنه يذيب الملح والحم ويقصل الجلد
والعظم وفيه يقول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتني • ألسن ترى الاعضاء منك كواسيا

فلاحب حتى يلحق الحب والهوى * مظالمك حتى تستبين بواليا
 ويأخذك الوسواس من كافينا * وتخرس حتى لا تجيب مناديا
 ولم يكن يتادع الى رواية هذه الايات لكنها أنشد ها بكبار المشايخ قبلنا وانما أردنا
 بذلك تنبيه المن عسى تسعوا همته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثله شيء فيرى
 غفلة منه فليعرض نفسه على أحوال هؤلاء في شأن محدث لا يضر ولا ينفع سمعت
 بعض أصحابنا يقول سمعت الشبلي يقول وقد ذكر قيس المجنون كان اذا سئل عن ليلي
 يقول أنا ليلي فكان يغيب بجلي عن ليلي حتى يبقى عثم سدا ليلي ويغيب عن كل معنى
 سوى ليلي ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس كمثله شيء وأنت صحيح
 عزيز ترجع الى أوقاتك وما لو فانتك وخطوطك ولم تبذل مجهودك بمعبودك ولا زهدت
 في ذرة منك مع أن تبذل الجهد وللمعبوب أدنى رتبة عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا
 ما وقع الينامس الحديث والحكايات بروايات الاثمة وأهل الادب لطال وانما أردنا
 تصحيح هذه المسألة بشهادة الرسول لصاحبها بالشهادة في قوله من عشق ففد وكتب ثم
 مات مات شهيداً بشهادة الرسول بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والحيطة
 والعفة عفتان عفة عن مواقع الفاحشة وارتكاب المحظور فقلنا تكون هذه العفة
 في العاشق لانه يكون قد مات فيه شهوات النفس ومن كانت أوصافه ما ذكرنا لا يكاد
 تكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر
 والمجالسة والحديث والدخول من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فإن ذلك
 ربما كان سبب الوقوع في المحظور (الى هنا ملخصا من معالي الاخبار للشيخ السالك
 المحقق العارف الموصى أبي بكر بن اسحق الكلبي بآذى رحمة الله عليه) وهو كتاب عزيز
 الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشككة فطبق في أكثرها بين الحقيقة
 والشريعة وأشار الى مشرب القوم وحقائق السلوك وأكثر شرح الاحاديث حينما
 قالوا قال الشارح الفاضل أرادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لا يؤاخذ به
 ما لم يتكلم أو يعمل به كافي حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذي يقع في النفس من
 قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقي فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر
 ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل أو لا يفعل ثم الهم وهو ترجيح
 قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجماعا لانه
 ليس من فعله وانما هو شيء يورده عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذي بعده كان قادرا
 على دفعه لصرف الهاجس أول وروده وانما كنهه هو ما بعده من حديث النفس
 مرفوعا عن الحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى
 وهذه الثلاث لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها اجر لعدم القصد وأما الهم
 فقد بين في الحديث الصحيح أن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسئنة لا يكتب

دية أو يكتسب على تركها الله كتب حسنة وإن فعلها كتبت سيئة واحدة والاصح
 في معناه أنه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وإن المهم مرفوع
 وأما العزم فالحقق على أنه يؤخذ به ومنهم من جعله من المهم المرفوع وفي الجوازية
 من كتاب الكراهية هم بمعية لا يأثم إن لم يصمم عزمه عليه وإن عزم يأثم أثم العزم
 لا أثم العمل بالجوارح إلا أن يكون أمرا يتم بهجرت العزم كالكفر انتهى من الاشباه
 في الأصل اشافي من التاسع وهو أنه لا يشترط مع النية التلفظ في جميع العبادات ونخرج
 من هذا الأصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوله في حديث
 مسلم وهو أن الله تعالى تجاوز لا تقي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به
 وفي شرح المشارق أن حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع
 من غير قصد واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لأن الأول معفو
 عن جميع الإثم إذا لم يصبر عليه لا امتناع الخلق عنه وانما عني النوع الثاني في هذه الاقعة
 تكر بما له عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على أن حديث النفس ليس بكلام
 حتى لو حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو طلق أمرا أنه بقتله لا يطلاق وأما الذي كتب
 طلاق أمرا أنه فيجوز أن تكون طالقا لأنه عليه السلام قال ما لم تتكلم أو تعمل به
 والكتابة عمل وهو قول محمد رحمه الله (من حاشية الجوى على الاشياء والنظائر)
 قال البيضاوى في أول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلفوا في أنه كان في المنام
 أو في اليقظة بروحه أو بجسده والاكثر أنه أسرى بجسده إلى بيت المقدس ثم عرج به
 إلى السموات حتى انتهى إلى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة
 مدفوعة بما ثبت في الهندسة أن ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي
 كرة الأرض مائة ونيفا وستين مرة ثم إن طرفها الأسفل يصل موضع طرفها الأعلى
 في أقل من ثمانية وقد برهن في الكلام أن الأجسام متساوية في قبول الأعراض
 وأن الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة
 في بدن النبي صلى الله عليه وسلم وفيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى كلام
 البيضاوى رحمه الله تعالى قوله واختلفوا في أنه كان في المنام الخ فنعن عائشة رضي
 الله عنها كانت رؤيا حتى وقالت لم تفقد بدنه وإنما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم
 واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس لأن الرؤيا
 تخص بالنوم وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور إلى أنه ليقظة والرؤيا تكون
 بمعنى الرؤية في اليقظة كما في قول الراعي يصف صائدا

وكثير للرؤيا وهش فؤاده * وبشر قلبا كان جسا بلايله

وقال الواحدى أنها رؤية اليقظة لا فقط واحتجوا بما سأل قال السهيلي في الروض
 الانف وذهب طائفة ثالثة منهم أنقاضى أبو بكر إلى تصديق المقالتين وتصحيح

الحديثين بأن الأمر ~~كان~~ مرتين أحدهما في النوم قبل النبوة بروحه لوطشة
وتيسيرا لمجسده مما يصف عنه قوى البشر فيما شاهد بعد هلع عاراه ما يجسده
وكي هذا القول عن طائفة من العلماء موبه جمع بين ما وقع في طرق الحديث من
الاختلاف على ما فصله وكي المازوي في شرح مسلم قولاً لا يوافق بين القولين
فقال كل الأمر يجسده في البقطة الى بيت المقدس فكانت رؤية عينه ما يرى
بروحه صلى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت رؤيته ما يظن ولذا شاع التكلم عليه
قوله عليه الصلاة والسلام أتيت بيت المقدس في ليلتي هذه ولم يشعروا عليه قوله فيها
سوى ذلك وكلام المنصف وجه ملتزم فيه إجماع أهلنا القولي قولاً بروحه ويجسده
والظاهر أنه لقب ونشره في غير موضع راجع للتمام ويجسده راجع إلى البقطة والمراد
بروحه فقط وكقول المراد بروحه ويجسده في البقطة خلاف الظاهر قوله ولذلك تعجب
قريش واستصالحوا لأن الثامن قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب
ولا يستعبده أحد وأما كون العروج بروحه بقطة فخارق للعادة ومحل التعجب أيضاً
والجواب بأنه غير منكر كالانحلال الذي ذهب اليه لافوقية والحكمة فأمر لا يعرفه
العرب ولم يذهب اليه أحد من الساف قوله والاستحالة مدفوعة بما جرت في الهندسة
الحديثة على ما في حجة ودلائلها * الثانية في اصطلاح النجسين جزء من سستين
جزء من الدقيقة والدقيقة جزء من سستين جزء من الدرجة وهي جزء من خمسة
عشر جزء من الساعة المقدس والابن والنهار قال أستاذ عصرنا الفيلسوف في العلوم
الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوهه أن علم الهندسة ليس مدفوعاً
للبحث عما ذكره ولو قال بالهندسة إيمان الأمر لأن براهين الهيئته تعلم من الهندسة
كما هو معروف عند من له معرفة تلك الفنون ومنها أن ما بين طرفي قرص الشمس وهو
قطرها خمسة ونصف كما يكون به قطر الأرض واحداً على ما بين في مباحث الأبعاد
والاجرام من التذكرة وغيرها وأما ما كان ما توفيقاً وستين مرة فهو جرم الشمس
بالنسبة الى كرة الأرض اذ ينقسم الى نسبة كرة الأرض كنسبة ما ثلثه وستين وربع
وثنى هو الشمس الى الواحد منها على ما أثبتوه ثم من ان نسبة كرة الى كرة كمنسبة مكعب
قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها أن قطر الشمس الذي هو كالأقاع في مجلد
نكرة من كره بالحرارة الاولى يصل طرفه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد
بوصول طرفه الاسفل الى موضع طوفه الاسفل على أن الطرف المتقدم أعلى من
الطرف المتأخر وكذلك الطرف المتأخر أعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات
الشرقية والاشمالية الشريفة في جميع ما يتعين فيه المشرق والمغرب من الاتفاق مع
أن الطرف المتقدم أعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر أسفل من جميع جوانبها
عند طلوع مركزها في أفق الاستواء فلا غبار في ذلك الوصول لكن كون زمانه أقل

من ثمانية مجنوع بنا على ما بين في محله من أن قطر الشمس وجد في أكثر أحوال بعده
 مساويا في الظل قطر القمر في بعده الا بعد وقد بين أيضا أن قطر القمر في بعده الا بعد
 احدى وثلاثون دقيقة وثلاث دقيقتين فكيف يتصور أن يقطع مركز الشمس مقدار قطرهما
 في أقل من ثمانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثمانية ثمانية الدرجة أو الساعة
 أو اليوم إذا لازم محاذ كران يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة
 من دقائق الدرجة أو دقيقتين من دقائق الساعة أو خمس ثوان من ثواني اليوم
 بالتقريب والذي يقطع مركز الشمس في أقل من ثمانية هو مقدار قطر الارض على أن
 تكون الثمانية ثمانية اليوم ولو اكتفى بهذا المقدور في سرعة حركته ولم يلزم بيان ما هو
 أزيد منه لم تثبت المقصود وهو جواز أن يقطع جسم مسافة بعيدة في زمان قليل أو
 يحترق حريرا تاما قليلا مثل هذا مرة بعد أخرى فان دقائقه لا يصل الى درجة منها بنظرة
 أولى ولا ثمانية وهذا المخلص ما ذكره في أن اراده فعله بالنظر فيه وهو مما لا شبهة في وروده
 الآن ما أورده أولا أمر سهل وقد أشار هو الى دفعه فتدبر والنسب مستندا بوزن
 كس ويحذف ما زاد على العقل الى أن يلحقه (فتبينه) عبد الوهاب المذكور من موالي
 الروم له يد طول وتاليف في العلوم الرياضية توفي بعد عشرة وألف قاضيا بالمدينة
 المنورة رأته مدرسا بسلمية أدركه وكان زاهدا غاضلا ويعرف بقوله الى زاده الى هنا
 من حاشية الشهاب الخفافى رحمه الله (المسئلة الثامنة) في البحث عن ألقاظ يظن بها
 انها مرادفة للعالم وهي (كط) احدها الادراك وهو الاقفا والوصول يقال أدرك
 الغلام وأدرك الثمر قال تعالى قال أصحاب موسى اننا لم نركب كون فالقوة العاقلة
 اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها
 الشعور وهو ادراك بغير استنبات وهو أقل مراتب وصول المعالوم الى القوة العاقلة
 فكانه ادراك مترازل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها
 التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور
 واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع قائما وضع للهيئة
 الجسمانية الحاصلة في الجسم المشكل الآن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات
 تصبح حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا
 لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة في العقل
 وثبات كدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتكننت القوة العاقلة من استرجاعها
 واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف
 لاجرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان
 في علم الله محال لاجرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكروان للصورة المحفوظة
 اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فذلك المحاولة هي التذكر

واعلم أن في التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طالب وجوع تلك الصورة المعجبة الزائلة فتلك للصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصله والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غائلا عنها وحينئذ استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لان طالب ما لا يكون متصورا محال فعلى كذا التقديرين يكون التذكر المقسّر بطالب الاسترجاع متممعا مع انما نجد من أنفسنا اننا قد نطلبه ونسترجعه بل هو هذه الاسرار اذا توغل الماقل تقيم وانما تعلم اعرف انه لا يعرف كنهها مع انهم يلحن أنظهر الأشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي أغنى الامور واعمالها على الأجر هان ولا يقدر وبها دسها الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سعى ذلك الواحد ان يذكرها فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالادراك لم يسم ذلك الادراك الذكر ولهذا قال الشاعر

الله يعلم أني لست أذكره * وكيف أذكره اذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرط لحصول الذكر فيوصف القول بأنه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس حال تعالى انما نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وسابعها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكلّيات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لانه تصديقنا باسناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما التصور فحقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك ان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توخى في مبادئ العلم وترقى من مطالعها الى حقايقها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان أحدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنهه هو سره وسر لوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيئا وحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي كان قد أدركه أولا فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كتب رأيت وقت كذا ثم في الناس من يقول يقدم الارواح ومنهم من يقول يتقدمها على الابدان ويقول انما الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها أقدم بالالهية واعترف بالربوبية الا انها طفلة العلاقة البدنية نسبت مولاها فاذا عادت الى نقصها في ظلمة البدن وهما في الجسم عرفت رجا وعرفت انها كانت عارقة به فلا جرم سعى هذا الادراك عسرا غانا وثامنها المفهوم وهو تصور الشيء فمن لفظ الخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض الخاطب

من ينطق به يقال قلقت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم إن كقصار
 قريب لما كانوا أبواب الشهوات والشهوات فاصكوا يفتقون على ما في تكاليف
 الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أي لا يفقهون
 على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الأشياء
 من حسنهم وإفعالها وكألهما ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار
 والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك إلى الفعل وعلمك بما فيه من
 الضرر داعيا لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى
 مجرى عقل النافعة ولهذا الماسثل بعض الصالحين عن العقل قال هو العلم
 بخير الخبيرين وشر الشرير ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره
 ونهيته فهذا هو القدر اللائق بهذا المقام الحادي عشر الدراية وهي المعرفة بالحاصلة
 بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت العبد
 والدريه يقال لما تعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعور وهذا لا يطلق
 عليه تعالى لا متنازع الفكر والحيل عليه سبحانه الثاني عشر الحكمة وهي اسم
 لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري وفي العمل
 أكثر استعماله ومنها يقال أحكم العمل أحكاما وحكم بكذا حكما والحكمة من
 الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال أو في المآل ومن العباد فعل
 ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بألفاظ مختلفة فقبيل هي معرفة
 الأشياء بحقائقها وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه لانها إذا كانت
 متغيرة وأما إدراك الماهية فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل
 الذي له عاقبة حميدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية
 وذلك بأن يجتهد أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور ووجوده عن البخل وحله عن
 السفه الثالث عشر اليقين فالو اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمتنع
 كونه الاخر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو ما بدية الفطرة أو نظر العقل
 الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق
 القول فيه أنه تعالى خلق الروح خالبا عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال أنس جركم
 من بطون أمتهم انكم لا تعلمون شيئا لكنكم تعالى انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت
 الجن والإنس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلاة
 لذكري فيبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا يتمنه على كل حال فلا بد وأن تكون
 النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطى الحق من الحواس ما أعان
 على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهدىناه النجدين وقال في البصر سنريهم
 آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقال في الفسك وفي أنفسكم أفلا تبصرون

فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم
 القرآن فالخامس أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الثامن الخامس عشر
 الفكر وهو انتمقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال
 بعض المحققين أن الفكر يجري مجرى التصريح إلى الله في استئزال العلوم من عنده
 السادس عشر الحدس لا يشك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجود شيء متوسط بين طرفي
 الجهول لتعبر النسبة المجهولة معلومة فإن النفس حال كونها جاهلة كأنها
 واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
 بين الطرفين فله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته إليهما مقتداتان
 وكل مجهول لا يحصل العلية إلا بواسطة مقتدتين معلومتين والمقتداتان هما
 كالشاهدين فكأنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذلك لا بد في العقل من شاهدين
 وهما المقتداتان اللتان يتبحران المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك المتوسط
 هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكأله وبلوغه الغاية القصوى
 وذلك لأن الذكاء هو المضي في الأمر وسرعة القطع بالحسد وأصله من ذك النار
 وذكت الريح وشافة كذا أي مدركة ذبحها بحد السكين الثامن عشر القنطرة وهي
 عبارة عن التنبه لشيء قصد تعويضه ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط
 الأحاسي والروى التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل
 وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والباطر في النفس ولذلك يقال هذا خطر
 يبالي الآن النفس لما كانت محل ذلك المعنى الخاطر جعلت خاطر الأطفال لاسم الحال
 على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المروج وقد يقال أنه عبارة عن الحكم
 بأمور جزئية غير محسوسة الأشخاص جزئية جسمانية تحكم السخلة بصداقة الام
 وعداوة الذئب الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الرابع ولما كان قبول الاعتقاد
 للقوة والضعف غير مضبوط وكذا مراتب الظن غير مضبوطة قيل أنه عبارة
 عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم أن
 المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا يجرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن
 كما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم قالوا وإنما أطلق
 لفظ الظن على العلم هو تالوجين أحدهما التنبه على أن علم أكثر الناس بالله في الدنيا
 بالإضافة إلى علمه به في الآخرة كالظن في حبس العلم والثاني أن العلم الحقيقي في الدنيا
 لا يكاد يحصل للانيين والعديقيين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بالله
 ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم أن الظن أن كان عن أماره قوية تبطل ومدح وعلمه مدار
 أكثر أحوال هذا العالم وإن كان عن أماره ضعيفة ذم لقوله تعالى أن الظن لا يغني
 من الحق شيئاً وقوله أن بعض الظن أنم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن

الصور الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه هي الطيف أو اورد من صورة المحبوب
خيالا وان قيل قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال
الافهام وان واداحال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الخاصة
ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون
الاوليات وهي البدييات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الدهر يلحق بمحول
القضية عوضوها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك
المتوسط هو المحمول أولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة
بعد فكر كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس
من استنباط ما هو أنفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل
لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان أفضل مما بعد الموت السابع
والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال أبو الدرداء وجدت الناس
أخبر نقله الثامن والعشرون الرأي وهو اجالة الخطا في المقدمات التي فيها نتائج
المطلوب والرأي للسكر كالألة للصانع ولهذا قيل الياء والرأي الفطير التاسع
والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق المظاهر على الخلق الباطن فقد ثبته الله
تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم
واشتقاقها من قولهم فرس السبيع الشاة فكأن الفراسة اختلاس المعارف
واقتباسها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع
من الالهام بل ضرب من الوحي ويا عني النبي صلى الله عليه وسلم ان في امتي لحدثين
وان عمر منكم وتسمى ذلك أيضا المفت في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون
بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل
المعرفة في قوله تعالى ان كن على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول
وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال
بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم آدم الاسماء) قوله تعالى
استطعما أهلها في اعادة لفظ الادل هنا سؤال مشهور وقد تنظمه بعض الادباء مثالا
عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

رأيت كتاب الله أعظم معجز * لا أفضل من يهدي به الثقلان
ومن جملة الاجاز كون اختصاره * بايجاز ألفاظ وبسط معان
ولا كفى في الكهف أبصرت آية * بها الفكر في طول الزمان أعاني
وما هي الا استطعما أهلها فقد * نرى استطعما هم مثله ببيان

يعني أنه عدل عن الظاهر باعادة لفظ أهل ولم يقل استطعما لها لانه صفة القرية
أو استطعما هم لانه صفة أهل القرية فلا بد له من وجه وقد أجابوا عنه باجوبة مطولة

نقلنا وثنا والذي تجوز فيه انه ذكر الاهل أو لا ولم يحذف إيجازا سواء قدر أو تجوز
 في القرية كقوله وأسأل القرية لأن الاتيان ينسب للمكان نحو أيت عرفات ولن فيه
 نحو أيت أهل بغداد فلم يذكركر كان فيه التباس محلي فليس ماهينا نظير تلك
 الآية لا ممتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها وأما الاهل الثاني فأعيد
 لانه غير الاقل وليست كل معرفة عنينا كما ينو لان المراد به بعضهم اذ سؤالهم فرد
 فردا مستبعد فلم يذكركر فهم غير المراد أما لو قيل استعملها هم قطا هر وأما لو قيل
 استعملها فلان النسبة الى الهل تقيد الاستيعاب كما ينو في بهله وأما اتيان جميع
 القرية فهو حقيقة في الوصول الى بعض منها كما يقال زيد في البلد أو في الدار وقيل
 ان الاهل أهملنا كد كقوله

لبت الغراب غداة يتعب بيننا * كان الغراب مقطع الوداج

أو لكر اهة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته = ذاق الذا الذي سابور
 وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضي كون التركيب هكذا والا خلت
 الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود كما ادعى لذكره
 هناك بقي هنا كلام طويل من غير طائل في كون الجملة صفة أو جوابا تركناه لقله
 جدوا شهاب (اعلم ان العروق نوعان) شرايين وهي العروق الضاربة الناتئة من
 التجويف الايسر من تجويف القلب الحاملة للبخار المسعى بالروح الحيواني الحاصل
 من تبخير حرارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتحتل قبضا الى جهة مركز
 البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الريح من
 الرئة ودفعها المحترق الدخاني عنه وأوردة وهي العروق السواكس وهي اثنان
 منبهما الكبد احدهما ويسمى الباب متصل بمقره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب
 وبالمعدة والامعاء بفروع كثيرة بها يمتص الكيلوس من الفضل ويؤديه الى الكبد
 والمساير يقامنهاى الفروع المتصلة بالمعدة والاسخرو يسمى الاجوف متصل بمعدته
 فروع بها يمتص الكيلوس ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو
 فانه بمجرد انفصاله عن الكبد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل يفارق الصاعد
 الى أن يتو ككأ على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والاسخرو يسمى الصاعد
 يذهب الى أن يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ينبت في الرئة والقلب
 وبعض الاضلاع والاسخرو يذهب الى الصدر والرقبة واليدن والرأس والمقصود من
 أوردة اليدين الياسلين والقيقال وحبل الذراع والاكمل والاسليم الايمن والاسليم
 الايسر والرجلين النساو الصافن وفي الساعد عرق آخر متعمق فيه لا يضل اليه
 الموضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشي في شرح تشرريح القانون (شرح
 حديث الناس ينام فاذا ما قوا اتبها) اعلم أنه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وافتح من شلحمدوزنه الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم أن الحكم
على الشيء يتأخر بالطبع عن تصور كلا طرفي الحكم فإن لم يفهمه في العالم ومعنى
الحدوث لم يتصور الحكم بأن العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم يديهما
كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه أعظم من الجزء فإن الذهن لا يتوقف في الحكم
بأن الكل أعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور
طريقه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم
وقد يكون الحكم كسبيا أي يحتاج العاقل بعد تصور طرفي القضية الى دليل يسوقه
لذلك الحكم واذ اتهم هذا فاعلم أن قوله عليه السلام الناس يام بجملة مبتدأ وخبر وقوله
اذا ما نوا اتبها وقضية شرطية شرطها اذا ما نوا وجزؤها اتبها واقتضاج الى بيان
أربعة تصورات الناس والنوم والموت والاتباء ثم تنظر هل الحكم بالموت على الناس
يديهم أم لا فان كان يديهم لم تنجح الى داسيل والاذ كرنا دليله وكذا وجود الاتباء
عند حصول الموت وليس لنا أن نقول الشيء اذا كان يديهم كان تصوره حاصل للجميع
العلاء فلا يحتاج الى تعريف ومن البين أن تصورات هذه الاشياء مبدئية كما الحاصل
على توضيح الواضحات وتبين البينات لانه قول التصورات تنقسم الى عامي وخاصي
والتصورات العامة هي المأخوذة من ظواهر المثلثات ونحوها من الاوصاف
الظاهرة كتصورهم أن الملائكة كالطيور المحلقة في الجو وأن الشياطين أشباح
مشوهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصور الاشياء البعيدة
عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة
ذات المتصور فبصلاح كونه عنوانا في العلم بأوصافها وأما التصور الخاص فهو الذي
يكون بالأوصاف الموجودة للشيء في نفس الامر المختصة به كمن يعرف المثلث بأنه جوهر
لطيف تتعالى حقيقته عن احتواء الخواص عليها سمي بالذات فعال بأمر الله تعالى
في عالم الملكوت مطيع للرب ولمن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور
الخاص هو الذي يعين على معرفة أحوال المتصور وكلما كان بأوصاف أكثر كانت
معرفة ما كان مجهولاً من صفاته أسير ومعلوم أن الاشياء الاربعة التي نزوم
كشف حقائقها لم ترسم في أذهان العامة الا ما ظهر من أحوالها كمن يفهم الانسان
بأنه جسم طويل القامة بادي البشرة ينقل بنقل قدميه وتعرفه هم النوم بأنه حالة
للانسان يتعطل فيها حسه وكذا الموت والاتباء ومن المستعير للأشج عند مشي على
القرايح أن هذه التصورات لا يقتض بها الا أمور ظاهرة وأحكام محسوسة لهذه
الاشياء أما لوازمها الخفية الثابتة لحقائقها المكشوفة عند أبواب الالباب فلا تقتض
الا بحارها تناسب تلك اللوازم فأقول أما الانسان فيطلق على معنيين احدهما
محسوس مشاهد يراد البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير ذلك من الاوصاف الثاني الروح الإنساني والانسان الاول له لوازم وخصائص
يتميز بها عن الانسان الثاني وكذا الثاني له صفات يختص بها بل أكثر اوصاف الاول
تباين الثاني فان الاول ميت بطبيعته والثاني حي بالذات بل هو عين الحياة والاول
محسوس بالحواس والثاني مدرك بالعقل لا بالحواس والاول مدبر ومصرف للثاني
والثاني مستجيب للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل اوصاف الروح والجسد
والانسان عند التحقيق هو الثاني وانما يسمى الاول انسياً بالجماز كما يسمى ضوء الشمس
شمساً كما أن ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها لا يستدل به عليها فكذلك الانسان
الظاهر ظل وشيخ للانسان المعنوي الحقيقي وتفاصيل كيون الحقيقة وقواها أطلا لا
لنور الانسان الحقيقي يستدعي بسطاً لا تحتمل هذه الرسالة وكما أطلق اسم الشمس التي
هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان المعنوي الحقيقي على المحسوس
لانه مظهر أفعاله ومحمل تصرفه والانسان الحقيقي الدرك العالم اذا خلا بنفسه
وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة ومن المحسوسات والتخييلات وخلع جسده
بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالماً معنوياً حياً بالذات عالماً بذاته لا يحتاج في ادراكه
ذاته الى غير هاهنا ليتيقن بلارباب ويتحقق بلا مرء أن ذاته من عالم الامر المنزه عن
ادراك الحواس ولودام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتحتل له قدس
اللاهوت وأشرق عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزاً
كما أخبر به بعض الصحابة وصدق المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو
الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها الآية وهذا ينبه عليه حديث والذي
نفس محمدية وهو الانسان المشار اليه في قوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألسنت بركم قالوا بلى وتلك
غريزة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملكوت والمذكوت المشير
اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بقوله أسفل سافلين الى المزاج الانساني
فانه أبعد جميع المسكونات عن الجنيم المطلق الذي هو اقرب الاجسام من المبدأ
والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى العالم الملكوتي وبه يأخذ العلوم والمعارف
من الملا الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذات الظاهرة الملكوتية وهذه
القوة تسمى بصيرة للانسان مراتب في الارتقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى
الحضرة الاحدية وسأتملوعلى الاخوت في هذه الرسالة منها ذكر الثاني الى العالم
الجسماني فيه يتصرف في البدن ويتشكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات
بالحواس الخمس ولاخواتم الذين سبقونا باننا انما في كيفية ارتباط الانسان
بالجسد وسريان قوته في ابعاضه وكيفية نزول أمره وتواحيه الى هذا الهمكل
المحسوس وتحريره وارتياء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثيرها

فيقول بطول بها الرسالة فانها منقذة لا شرف من أمثال تلك المشهورات فنقول
 المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك أن الانسان لا يشك أنه الرائي
 المدبر السامع الذائق اللامس التخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحداية المدرك
 بهذه الادراكات بدئية وانما أعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام أرباب
 النظر وعلى وجهه بحيث نصوا على أن المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك
 للمحسوسات القوى البدئية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا
 ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما
 القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لأن مرادهم بما قرروه أن النفس انما تدرك
 الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية
 وهذا كلام حق (فصل في حقيقة النوم) ينبغي أن تعلم بعد ما علمت أن الانسان
 اذا عمل الحواس بوجود الاستعمال التي تقتضيها مشيئته وحركة البدن في مطلوبه
 عرضا لمحال في بدنه كالل سبب كثرة الاستعمال وهو تحلل الروح الحيواني من
 الاعضاء المعدة لان تنصرف فيها القوى النفسانية من التحريك والادراك فهذه
 النفس الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى لها ان تذرك الآلات عملة وترجع الى القوى
 الباطنية ليحجم الروح الحيواني عائد من الظاهر الى الباطن ليزداد في جوهه قدر
 ما تحلل منه وهذه الحالة هي المسمية بالنوم وهي حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من
 استعمال الحواس الظاهرة الى اقتصار فعلها بالحواس الباطنة وهذه الحال فوائد
 يطلع على بعضها علماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية
 للقوة الطبيعية الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاسترواح
 من الآلام وغير ذلك مما يطول ويعثر على بعضها الباحثون في أمر النفس وكيفية
 تلقها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة
 من المتخيلة والخيال والحس المشترك والذي فطر الله به ذكر شطر من فوائد النوم
 الواقعة في القسم الثاني فنقول النفس الانسانية التي هي الانسان بالحقيقة خلقها
 الله تعالى قابلة بالطبع للعلوم من الملا اهل لمناسبة جوهرها جوهر الملائكة
 والجنسية على الضم وكما أن انضمام بعض الاجسام لبعض افعالها يلاقى سطوحهما
 فانضمام الارواح بالتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها
 وقربت منها حتى لو فرض أن نفسين اتحدتا في جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد
 بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على أن نفوس الملائكة السماوية منقشة
 وعالمة بالكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبة عن النفس
 البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقي من الملا الاعلى استغناءها بهذا العالم
 فاذا تركت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنة خف عنها بعض أعباء الموانع لأنها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة
 مستعملة للحواس الباطنة ويظهر ذلك بأدنى تأمل بعد معرفة القوى الباطنة فإذا
 كانت النفس قوية أما في أصل القطرة أو بالمجاهدة أمكنها أن تنفقت من القوى
 الباطنة إلى التوجه نحو الملا الأعلى فتتلقى فيه من الجهة العليا بعض ما هو عندها
 مما سيكون في هذا العالم ثم المعاني المتلقاة هناك لا تقتدر النفس على تلقيها كلها بل
 تكسوها القوة المخيلة كصورة بصورة تناسبها مثلا إذا ألقى فيه أن سلما ناء يصل إليه
 ويكرمه صورت المخيلة الأكرام من السلطان بمجسولة في بحر من غير أن يغرق وإذا ألقى
 البحر إليه حينئذ أولوؤه بمجسوبة شرف ما يوصل السلطان إليه فهذا الاندفاع حالة
 النوم ما شاهد البحر والحيثان واللولؤ وهذه صورة ما يصل إليه حالة الانتباه لكن
 معنى الأكرام من السلطان تراه في النوم بهذه الصورة ولا يمكن أن يطالع الإنسان
 حالة النوم على شيء من المعاني إلا في صور مناسبة لها لا ارتباط النفس بالبدن فانها
 وإن كانت متجردة الذات عن علائق الأجسام لكنها متعلقة بالمبدل بها وهذه الصور
 تابعة لتلك العلاقة وكذلك إذا أُنذِرَ بواقعة تحدث من الخاف كآية عليه صورة
 المخيلة بليل منسدل النوائب داجي الأطراف غام الهوا فيه رعد وبرق وهو تائه فيه
 لا يعلم قبيله من دبيره من التخبيط ثم إذا رجع الإنسان إلى استعمال الحواس الظاهرة
 وهي حالة الانتباه وأصابه ما ستره أو أُنذِرَ في غير تلك الصورة التي رآها في المنام
 وكان عالمها بالتعبير وهو العبور عن الصور المحلوم بها إلى المعاني المتلقاة من عالم الغيب
 يتقن أن الذي رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التي تصورت بها تلك
 الواقعة منعه من إدراك حقيقتها حتى وصل إليها حال الانتباه فقد ظهر أن من خاصية
 النوم أنه يرى المعاني في صورة مناسبة لحالة النوم ولا تنكشف حقيقة تلك المعاني
 إلا حالة الانتباه وهذا إذا لوح من عالم الغيب بالمعنى غير مسند إلى شخص معين أما إذا
 أضيف لمعين فالأكثر أن ينتقل التخيل منه إلى لوازمه وقوابحه وبالجملة إلى ماله إلى ذلك
 الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الضابطة لقوى الخيال أنه
 إذا علم ما يغشاه من انسان بعينه من لطف مؤنس أو عنقب مو حش أن يضبط تلك
 الصورة المشخصة والحالة المعينة في لوح خياله فلا تنمى إلا بانتظار صور لوازمها فيه
 منتقاة من الشيء إلى ما يناسبه في الإدراك الذهني هذا بيان حالتي النوم والانتباه
 بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام في قوله عليه السلام الناس
 نيام (فصل في حقيقة الموت) اعلم أن النفس حالتين أحدهما تسمى الدنيا أي الحياة
 الدنيا والثانية الآخرة أي الحياة الآخرة أما الحياة الدنيا فهي كمرها مع البدن
 وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس وأما الحياة الآخرة
 ففراقها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحية وقربها أقام من أوج

الملائكة أو حضيض الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس
 وتركها استعماله واتبأها من غفلة الحواس ونشير إلى نبذ من أحوالها بعد المفارقة
 وكيفية تأثير الأعمال البدنية في اكتساب الصفات النفسية بقدر ما يتكشف قناع
 الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد فهمه بيان كمال النفس ونقصها فقول كمال كل شيء
 ظهور خاصيته التي امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقيق مباحثه ونحو وجهه
 من مهواة القوة الصرفة إلى عرصة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك الخاصية
 في هذه الامكان وغور القوة بقدر ما تظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكمال
 وبحسب ما تستتقيه يخص باسم الناقص مثلاً الخاصية التي يمتاز بها الفرس من
 الموجودات الأخرى التي هي الصورة الفرسية أن تكون شديدة العدو وصلبة القوائم
 معتدلتها في الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات
 الحضرة والتقريب أو الهمجية أو الكثرة والفرق اذا ظهرت هذه الخاصيات في الفرس
 قيل فرس كامل ثم الاعزاز والاهانة تايها للكمال والنقصان ومن اللائح الواضح أن
 خاصية الانسان التي امتاز بها عن غيره أن يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع
 عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الأمور منكشفة الجلايب عن هرائها فان
 التيقن لا يفتي من الحق شيئاً ويكون كريمة الاخلاق أي تكون القوة البهيمية والسبعية
 ومانركب منهم مانعقدة لا واهمه ونواهيه مدعنة لحواله وزواجره فتكون فيه القوة
 العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لأن تكون القوة
 العالبة العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن
 العلوم صادق الفهم قادر على ضبط النفوس الجسمية كان محفوظاً بكمال اللائق به
 ثم كماله في العلوم يترجم بترجم المعارف في جهتي الكمال والنقص وكذا كماله في الاخلاق
 يترجم بالقرب من خلق الاعمال ثم كونه كمال هذا الكمال سبباً للبهجة والابتهاج
 وكيفية كون هذا النقصان موجباً للكتابة والارتقاء مكشوفة عند اخوان النظر
 وأرباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد وأصحاب العبر لكن أقول ليت شعري كيف
 يشك عاقل في التساؤل نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التي تمليها إلى الطبيعة
 السافلة الجسمية المخربة لها عن خاص فعلها الذي يقتضي ذاتها وهو ادراك الحقائق
 الكلية والافراط في زمرة الارواح المناسبة لمعية تها وذلك ثمرة حسن الخلق الذي
 معناه التبري عن الحوادث الجسمية وتزيفت بادرالك العالم المعنوي وهو العالم الذي
 فيه حقائق الخلاق وتجلي رب الارباب الذي هو محقق الحقائق الذي يتعالى عن
 احتواش الزمان واعتوار المسكان عليه فتكون النفس ناضرة بعين ذاتها التي هي عين
 ذاتها التي لا يمكن أن يكون ادراكها كمال منسبه إلى صور الحقائق المجردة عن الفواشي
 العربية التي تمتع أن يكون أجمل ادراكها كما أنها باقية أبد لا تفرق قوته وأمانتها

الانسان قد اعمى لكونه مضاد الكمال وهو الجهل وسوء الخلق فيكون أعمى البصيرة
مطيعا للقوى البدنية ولاشك أنه اذا فارق البدن وهو على هذه الحال يكون معه ذبا
لان محبوباته كانت منحصر في الجسمانيات وقد حيل بينه وبينها بانقطاع العلاقة
بينه وبين آلات شهواته ومدر كانه المخصوصة به والمعاني المجردة مستورة عنه لعمى
بصيرته فيقع الانسان في ظلمة لانها باورة عن عدم النور عما يمكن أن يستبرئ بنور الحق
وكانت النفس بمكالاتها تستنير بذلك فتطالع حقائق الاشياء مستمدة من النور
الازلي أي العلم الالهي وقد أخطأها ذلك ثم الهيات المحيية للذات البدنية الراسخة
في ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها غاية الايذاء
وهي العقارب والحيات الروحية وهذا العذاب الروحاني الذي يمتد الى اله العقل
وكذا اللذة الروحية المشار اليها أقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين أثبتهما
المشاعر وينكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فتقول ان
الاحوال الالائقة للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرائط والاسباب تسنعهما
بالذات الاخرية أو تعذبها بالامها وبيانه ان النفس لذاتها مهيا لقبول العلوم
الحقيقية عن الملا الاعلى وانما يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن
والانهمالك في اللذات الحسية فالنفس اذا كانت فاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن
تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعهما عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة عن
جنسية الملبكوت وبقدرة زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشايتها لذلك العالم وبقدرة زيادة
المشاهدة ترتاح الى الوصول الى الملا الاعلى فظهر ان الهيات الانقيادية في البدن
مستلزمة لهيات الفاعلية في النفس بالنسبة للبدن وهي الخلق الحسن والهيئة
المنفعلية في النفس لقبول صور الحقائق عن الملبكوت مستلزمة لحصول العلوم
الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية في قوى البدن أي كونها مسخرة للنفس في متابعتها
لتحصيل الشهوات موجبة للهيات الانقيادية في النفس المستلزمة لاعتراضها
عن العالم العلوي المبغية لها في جهاتها الغريزية المتمكنة فيها بحسبة الجسمانيات
المعذبة لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر للمعنى الانسان والنوم والموت والاتباء
حان أن نشرع في بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فتقول قررنا ان مباشرة
النفس للاحوال البدنية هي التي تكسب النفس هيات السعادة والكمال وتكسوها
لباس الشقاوة والباروان لكل فعل من الخواص تأثير في ككل من الهيتين
وان لم يشعربه الانسان حال حياته الجسمانية وينكشف له عند حياته النفسانية
فما احدث عند خلق الجسد ثم ان أفعاله من مسعدها ومشتقاتها واصغرها وبكارتها
والى مشاهدتها جميع الافعال في النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
الآية وكذا كفى بنفسك اليوم الآية وكذا وتخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا

الخفية فلن نفس الانسان كتاب محفوظ فيه أي دواخ أفعاله وهي الهيئات الحاصلة منها
 وانما يقرؤه الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ ينتميه من ردة النفس ويرجع الى
 أحوال ذاته بعد أن كان مستترا بأحوال البدن مشغولاً باصلاحها بقربيتها وتزويدها
 وكما أن الانسان النائم يرى صوراً وهو غافل عن معناها حتى اذا انتبه من النوم ويوقظ
 ذلك المعنى المصور بصور الاحلام علم ما معنى تلك الصور التي رآها في المنام فكذلك
 الانسان حال الحياة في الدنيا غافل عما يقوله من البر والاثم وانما يحفظه من تلك الامور
 ظواهرها فقط وهو غافل عن أحوال أرواح تلك الافعال وهي جعل النفس شقيقة
 أو سعيدة بأنواع السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال
 فتصور عباداتهم الخالقها صوراً حسنة مؤسدة وعصيانها صوراً مروءة مروءة
 فيقيم غاية التقييم بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هي أعمالكم
 تزد علىكم وتفاصيل رؤيته الافعال الحسنة صوراً جميلة ومشاهدة الافعال
 القبيحة صوراً منكرة قبيحة كثيرة جداً في الكتاب الالهي وكلام صاحب الشريعة
 انما هي اشارة الى هيئات التبعث النفس بها عند اشتغالها بالبدن عن الهيئات
 الملكية والشيطانية فترقى الى الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الأرواح
 الطاهرة فترى هذا من النعيم الابدی والسرور السرمدي ما لا عين رأت ولا ذن
 سمعت وتخط بالثانية الى هاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والأرواح الناقصة المظلمة
 المقيدة في عالم الطبيعة فان تعضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزاً عظيماً وان تعصفت
 الثانية خسرها خسراناً مديناً فان اجتمعت الهيئتان وكان احدهما هو الغالب فالجسم
 للغالب في العاقبة (فصل) ما ذكره في شرح الحديث انما هو على منوال أهل
 النظر ولا ريب المكاشفة بسر التوحيد فهو أمر آخر ولذا ذكر جلالتهم التبعثون
 تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجريد والمتوقع من اخوان النظر من اتفق له
 مطالعة هذه القبول أن لا يحتقرها بالانكار في مبادئ الاظهار فان علم أن الخبر به
 متدرج بلباس الصدق صدقه والا فالى صفح الامكان سره وأطلقه وأما صريح
 الانكار على ما لم يرق على استحالته برهان فذلك ديدن الرعاع الحق من أهل العافيات
 (اعلم) أن لاهل التوحيد السائرين الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم عن مراتب ظلال
 الخلق مراتب ودرجات يقصر عن حصر خسر هانط النطق وينقطع دون تفسير
 شغل منهاشاً والتعبير ولا تنكشف العبارة عنهم لم يصل الى شيء منها الاخيالا ورسماً
 لحقاقتها فان لهم في كل ساعة انكشافاً جديداً تصير الحالة التي قبله بالنسبة
 اليه نوماً وهي بالنسبة الى الاولى اتياء الى مثل هذه المعانيات المتجددة يشير
 المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبي واني لا أستغفر الله الخ وذلك لأن
 كل نظرة منهم الى موجود مما مثلاً يوقف على شيء من التعليقات الاحدية من جنسية

الجلال أو الجمال ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرآة التجلّي آخر يكون ذلك التجلّي الأوّل
 كأنه صورة مرئية في النوم ومعناه الحقيقي انما يتكشف في الصورة الشائبة فصار
 التجلّي الأوّل صورة منبثقة لاسم الله على المعنى الحاصل في التجلّي الثاني ثم للسالك في
 كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت ويأبى أن تعلم أن الحياة عبارة عن الادراك
 والتحرّك فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان
 تحرّكها نحو مدركاتها سماها الظاهر بكون حية لان الادراك والتحرّك الذي هو معنى
 الحياة عندهم منحصر في الادراك الحسي والتحرّك الجسماني فاذا زال عن النفس
 هذا النوع من الادراك والتحرّك سموها ميتة واما من اطلع على نوع آخر من الادراك
 والتحرّك سوى ما وقف عليه أهل الظاهر وعلم أن النفس بعد ترك البدن مدركة غير
 ذلك الادراك ومحرّكة غير ذلك التحريك سماها حية بجملة أخرى هي أشرف وأدوم من
 الحياة الأولى فظهر ما اذا قلنا فلان معنى في هذا العالم فالمراد به أنه مدرك لهذا العالم
 ومتحرّك بمرّكته تختص بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به أنه انقطع
 عن الادراك والتحرّك الخصوصيين بهذا العالم ثم انه اذا قلنا انه معنى في عالم الآخرة
 فالمراد أن له ادراكا وتحرّكا يناسبان ذلك العالم فظهر من هذا أن للانسان
 بحسب خفاء كل عالم منه وانقطاع نصرته عنه واكتشاف عالم آخر عليه وتعلق
 قدرته به موتا آخر وحياة أخرى وقد قدّمنا أن الخائضين ببحر التوحيد لهم في كل ساعة
 تجلّي متجدد يصير التجلّي الأوّل بالنسبة اليه الصورة المرئية في المنام وهو بالنسبة الى
 الأوّل اتبسام من ذلك المنام ثم هذا الاتبسام انما يحصل له اذا فارق الحالة الأولى
 وجاوزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فمات عن الحياة الأولى
 لم يتبين عنده معاني الصورة المرئية فيها فهو في الحالة الأولى نائم فاذا مات عنها
 اتبسم في كل تجلّي متقدّم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجلّي متأخر فهكذا مادام
 في السير فقد تحقق في الموحّد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماتوا اتبّهوا (فصل)
 أوّل موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية أفعال المخلوقات والحياة برؤية
 أفعال الله تعالى وهو الفناء عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما أدركه
 حالة اثبات الفعل للمخلوقات صوراً مرئية في المنام منكشفة المعاني في هذه الحياة
 التي هي اتبسام بالنسبة لما قبلها ثم يرى في هذا العالم العجائب من فهم الاشارات
 من الكائنات الصادرة عن الحق بواسطة أنواع التحريك والتسكين الحاصلين
 في اجسام العالم ويكون كل فهم إشارة سبباً بعد الفهم إشارة أدق والطف حتى
 لو وقعت ذبابة عليه نهته اما على تجلّي منتظر أو على غفلة تسبق منه وكذا ان أكرمه
 انسان رآه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب
 من بعض وتأكّد بينهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما ما عن الآخر معاني خفية

بإشارات وفيه أقول

يخبرني بالعظ أسرار قلبه * فاخبره بالطرف أن قد فهمتها
وتنهي إليه نظري ما أريده * ففهمني بالحق أن قد علمتها

فكذلك النفوس المستضيئة بأنوار الله أدراكات معاني خفية يتحشون بفهمها
ومن هذا القبيل الحروف المقطعة أوائل السور ولا يزال الموحد حيا بأفعال الحق
ممتاعا بأفعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات أعيانا هائمة وانما
أفعالها جارية عليها بإجراء الله فإذا تمرن مدة في ذلك انكشف له أن أعيان
الموجودات أفعال الله فيتحقق عنده أن التخليق هو عين الخلق وأن المفعول والفعل
شيء واحد فإذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى في الحياة بفعل الله واستعد الحياة أشرف
منها وتلك أن ينكشف أن جميع الأفعال التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقةها
الصفات فيرى جميع الأشياء لا هو هو ولا هو غيره كما قاله أهل الحق في الصفات يصير
ما رآه في الحياة الفعلية صوراً مرتبة في المناسم فإذا مات عن تلك الحياة أخذ ينكشف
معناها شيئاً فشيئاً عند الاتساع وهو حتى يحياة الصفات وقلبا يتجاوز عن هذا المقام
سالكاً فانه كالتوراة بالنسبة إلى عين الشمس تحرق سموات جلاله من يصل إليه
ولا يتعداه إلا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم
وجميع الإدراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبد يتقرب إلى بالخواص الحديث
وفي هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعارة رادة لمرق كل الأغيار فان العاشق
السالك قطع الخلق والمهالك وتخلص من ممانعة بوادي القرقة إلى مصالحة
بوادي الوحدة وإرادة الخبرة

وأبرح ما يكون الشوق يوماً * إذا دنت الخيام من الخيام
فيكون السالك في سيرة كل ربح العاصف بل البرق الخاطف مقتعداً غارب الشوق
حاديها الدوق بطوى الفراسخ من المهامه الفيج من غير شعور ويقطع الجدار
الزاخرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادي الذوق
كر على السمع من أيها الحادي * ذكر المراجع والإطلال والوادي
وغنى بأحاديث العذيب قلى * قلب يجرعاء فجدراً ثم غادى
منزله الاتحاق في الوحدةانية ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهضبانته
قطع مسافات الإنسانية وعقباته استظلام الأنوار الروحانية إذا أبصر قدامه
خطف بأصره بروق جلال المطلوب وإذا انظر إلى نفسه طالع فيها جمال المحبوب
ولا يتناول شيء إلا ومطلوبه متجلى فيه ولا يسمع صوتاً إلا ومحبوبه يتاجبه فلا ينيه
في كل قطرة عبرة وفي كل عبرة عبرة يسمع من كل ركز رمز يتحدث أهل الظاهر بلغاتهم
المألوفة وخواطره بكلمة المحبوب مشغولة مشغوفة هذا إذا غلب صحوه على سكره

وبقي عليه شيء من عقله وفكره اما اذا اشتعلت نار الاشتياق وانت على اعقل والعلم
 بالاحتراق فترى العاشق المسكين منهدم الاركان منهذ البنيان متحلل اللسان له
 عينان فضاختان وبالجمله خلوة الانسان بنفسه عن نفسه مع التعطل من وهمه
 وحسه وفكره وحده تزيه جمال في جمال ووصال في وصال وهذا كالبالغ
 هذائم اذا تمها بالحياة اشرف منها انكشف له عين الذات وهذا كالبالغ بالله الحق
 وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هالك الاوجهه فاذا وصل الى ذات
 الذات احترقت الهوية المجازية ينسحق السالك اولابلا هو فاذا بلغ منتهى الفناء
 في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم أنه كان قبل
 هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باطلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات
 من الاينات المجازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شيئا غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته
 ولا ظلال من اطلال ذاته غير موجود قطعاً ولا يمكن أن يكون موجوداً وهذا الموجود
 الذي وصل اليه هو الموجود حقاً وغير موجود بوجوده وظل من اطلاله وهذا
 هو الحياة التي ليس بعدها موت وهو انبهاء يتبين فيه جميع معاني المناسبات التي قبله
 وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى أوكارها
 الحقيقية التي هي الذات الصرفة فتتخلص الى الوحدة انسية البجته التي هي ينبوع
 الابتهاج بل هي عين الابتهاج من شوائب الكثرة التي هي منبع التضاد والاختلاف
 انه المبدئ المعبد الحميد المجيد الفعال لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة
 على النبي محمد وصحبايته من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل
 المناوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رجة واسعة امين يا رب العالمين
 (مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم أنه يجوز صدق الامور المتغيرة بحسب
 المفهوم على الذات الواحدة فها صدق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج
 يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذي هو المحكوم عليه حقيقة
 به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون من الدات كقولنا كل انسان
 حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر ووبر وغيرهم من الافراد
 وقد يكون جزأها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمر و
 وغيرهما من افراد وحقيقة الحيوان انما هي جزئها وقد يكون خارجا عنها كقولنا
 كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمر وغيرهما من افراد ومفهوم
 الماشي خارج عن ماهية المحصل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو
 اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع
 بوصف المحمول والاول تركيب تقييدى والثاني تركيب خبري فهنا ثلاثة أشياء
 ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه أما ذات الموضوع

فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا أو ما يساويه من
 الفصل والخاصة والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا أو ما يساويه من العرض
 العام فاذا قلنا شكل انسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا فالحكم ليس الاعلى زيد
 وعمر وويكر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان أو كل ماش كذا
 فالحكم على زيد وعمر وغيرهم من اشخاص الحيوان وعلى الطباع النوعية من
 الانسان والقرس وغيرهم من ههنا تسميهم يقولون حمل بعض الكليات على
 بعض انما هو على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على
 الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اقسام الطبيعة النوعية بالمحمول
 ليس بالاستقلال بل لاتصاف الشخص من اشخاصها به اذ لا وجود لها الا في ضمن
 شخص وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي حتى ان المراد
 بج م عنده ما أمكن أن يصدق عليه ج سواء كان ثابتا له بالفعل أو مساويا عنه دائما
 بعد ان كان ممكن الثبوت له وبالفعل عند الشيخ أي ما يصدق عليه ج بالفعل
 سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون
 دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم ما أمكن أن يكون أسود حتى
 الروميين مثلا على مذهب الفارابي لا يمكن اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ
 لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما وأما صدق وصف المحمول على
 ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل وبالذوام من شرح التسمية (الامكان)
 عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الامكان الذاتي) هو ما لا يكون طرفه
 المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادي) ويسمى الامكان
 الوقوعي أيضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات ولا بالغير بحيث
 لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاقل اعم من الثاني (الامكان
 الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم
 الكتابة ليس بضروري (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا
 كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضروري والامكان
 الخاص اعم مطلقا من التعريفات للسيد السند قدس سره (قوله والامكان
 الخاص) أي وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين
 بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة أحد الطرفين
 ايجابا تستلزم سلب نقيضه بالضرورة اسكان الخاص أي الامكان الخاص
 اعم مطلقا من الامكان العام والذم خلاف ما أجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان
 العام حينئذ يكون من كم من الضروريتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب
 الضرورة عن نقيضيه ما لان صدق السالبة لا يستوجب وجود موضوعها فحينئذ

يتحقق الخصاص أى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام
أعنى الضروريتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما لاضرورة فى الطرفين أصلاً مع
تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخصاص أعم مطلقاً هكذا يجب أن يعلم هذا المقام
فانه من من القى أقدام الافهام وبالله التوفيق ويبدء أرتقة التحقيق من خط عبد الله
أفندي الالهصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام بجميع
موجودات خارجيه وذهنيه عارض اولان وجود مطلق جنسى اولوب شائى
صدق اي ممكن فصلى اليه مفيد او مغله عارض وغير اليه قائم اولورى (الجواب)
مفهوم ممكن عام مفهوم ما تندبر مفهومه جنس اولقى ومفهوم وجود مطلق برجنس
تحتنه داخل اولقى وفصل الشائى جنسى تحصل ايدوب عين نوع اتمك ايكن عارض
ايملك مفهوم ممكن عام ضرورى العدم اولان افراد ندر كتبه الفقير أبو السعود
(الامكان) هو أعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور البشر وقد لا يكون
مقدور الله والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب
مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تساوى نسبة الوجود والعدم
اليه أو عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى وللممكن أحوال ثلاث
تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث
لا يوجب الوجود ويستحيل أن يفرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبق من الممكنات
شئ فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلاً ولم تعلق الارادة بوجوده
بدليل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وتطاولها كثيرة وهل يمكن وجود
ممكن ليس متميزاً ولا قائماً بالتمييز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفس والقلوب
والانسانية قالت المعتزلة وكثير من أصحاب الاشاعرة هذا مما لا يدل عليه دليل من
عقل ولا نقل فلا يكون ثابتاً فى نفسه وحاصله يرجع الى نقي المادول لا تنفاد دليله
والاقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا شأنه لا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتاً
فى نفس الامر أو لم يكن ثابتاً (وقال بعضهم) ما المانع من وجود ما ليس متميزاً ولا قائماً
بالتميز ولا يمنع اختراعه بحيث التميز كما انه يمنع اختراع عر من غير قائم بالتمييز
وما المانع أيضاً من جواز قيامه بالتمييز اذا خلق فى حيشه ويكون قائماً بنفسه اذا لم
يخلق فى حيث التميز وبه ينفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث التميز
(والامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين (والامكان الخاص) هو
سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتى) بمعنى التجوز العقلى الذى لا يلزم من
فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كما تارة من ماء
وتبخر ما من صباى اناه وقد يده محالاً عادة قتبتي على امتناعه أدلة بعض المطالب
العالية كبرهان الواحدانية المبتنى على التماثل عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال

وقوه فادحافى كون ادوار التقيضه علما كالجزم بأن هذا جبر لا يقدح في كونه علما
لاحتمال انقلابه حيوانا مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال التقيض والخلاء عند
المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتي) أمر اعتبارى به يعقل الشيء عند
انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لمساهية الممكن قائم بها يستحيل انفسكاته منها وبه
يستدل على حوازا عاده المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف
والقرب والبعد (والامكان الاستعدادى) هو أمر موجود من مقولة الكيف قائم
بجمل الشيء الذى ينسب اليه الامكان لابه وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص)
من افراده اللا ضرورى الوجود واللا ضرورى العدم والممتنع من افراده الضرورى
العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام جنسا للشيء من الاشياء لتباين المقولات التى هي
الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كلمات أئى البقاء الكائنوى
غير يعمل مثقال ذرة خير اياه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) تفصيل لبروا ولذلك
قضى يره بالضم وقرأ هشام باسكان الهاء ولعل حسنة الكافروسيئة المجتنب عن الكائن
توزنان في نفس الثواب والعقاب وقيل الاية مشروطة بعدم الاحباط والمغفرة أو
من الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله أشأتا والذرة النملة الصغيرة
أو الهباء (من البيضاءى عليه الرحمة) قوله ولعل حسنة الكافرا الخ وقد ورد
في الاحاديث ما يؤيده كما هو مشهور في حديث أبي طالب وفي الاتصاف كون
حسنات الكافر لا يساب عليها ولا ينعم بها صحيح وأما تخفيف العذاب بسببها فغير منكر
وقد ورد في الاحاديث الصحيحة فقد ورد أن حاتميا يخفف الله عنه لكرمه ~~لكنه~~
قل على المصنف انه نسي ما تقدم في تفسير قوله تعالى وقد مننا الى ما عملوا من عمل
فجعلناه هباء منثورا وفي تفسير قوله تعالى أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار
وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم
العذاب وبه صرح المصنف أيضا لأن أعمال الكفرة محبطة قال في شرح المقاصد
بالاجماع بخلاف أصحاب الكائن اذا لم يتوبوا فإن الخلاف في احباط عملهم بين أهل
السنة والمعتزلة معروف قلت يرد عليه أن الكفار يخاطبون بالتسكين في المعاملات
والجنابات اتفاقا واختلفوا في غيرها ولا شك أنه لا معنى للخطاب بها الاعقاب تاركها
وثواب فاعلمها وأقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف
لما صرح به في سبب نزول هذه الآية والذى يابح للخطا بعد استشفاف سران
الدفاتر أن الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب أبي طالب
كعذاب أبي جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب أهل ~~الكتاب~~ كإتقاضي الحكمة
والعدل الالهى ويعذب على المعاصى غير الكفر أيضا وقد صرح به الامام في سورة
المقران مفصلا عند قوله تعالى يضاعف له العذاب أى عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى زدانهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون تخايبا بل الكفر من العذاب
 لا يخفف لانه لا يغفر أن يشرك به أي يكفر به وما في مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات
 ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم من العذاب الخلد كآعمال غيرهم وهذا
 معنى كونه سرايا وهباء وما في التبصرة وشرح المشارق ونفسير النعالي لأن أعمال
 الكفرة الحسنة التي لا يشترط فيها الايمان كالنجاة الفريق واطفاء الحريق واطعام
 ابن السبيل يجزى عليها في الدنيا ولا يدخلهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح
 به في الاحاديث فان عمل في كفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يناب عليها
 في الآخرة أو لا بناء على اشتراط الايمان في الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها هل
 هو بمعنى وجود الايمان عند العمل أو وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام في الحديث
 أسألت على ماسلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لأن وقوع
 جزائهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لأن ما في الدنيا كونه السيد العبد المطيع له
 وتعهده بآوازمه بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرم
 مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال الكرماني ان التخفيف
 واقع لكنه ليس بسبب علمهم بل لامر آخر كشفاة النبي صلى الله عليه وسلم ورجائه
 وقال الزركشي من أنواع الشفاة التخفيف عن أبي اهب لسورده بولادة النبي صلى
 الله عليه وسلم واعتناقه انوية جاريته حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجد في غير
 ذلك الكتاب ولذا أرخيناه عتات البيان وبه سقط ما ورد على المصنف من تناقض
 كلامه قدبر قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف
 يرى كل أحد جزاء ذرات الاعمال خيرها شرها أو أعمال الكفرة محبطة وسيئات
 المؤمنين منها ما يغفر وهذا يناقض الكلية المذكورة دفعه أو الاحباط بالنسبة للشواب
 والنعيم لا بالنسبة للتخفيف فالمراد برؤية جزاء السيئة ظهورا واستحقاقه وان لم يقع وعلى
 هذا العموم غير مقصود لأن فيه مقتدرات لا تظهره والعلم به من آيات آخر فالقدير
 من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر أو الموصل الاول عبارة عن السعداء والثاني
 عن الاشقياء فلا يناقض ما ذكر أيضا ومزجه لانه خلاف الطاهر لا لما قيل من أنه
 لا يناسب مذهب أهل الحق لانه لم يصرح بأن الاحباط لا يحجب الكبار حتى يناقض
 المذهب الحق بل هو ارادة الكفار بقراءة السياق تمامل قوله لقوله أشستانا
 الظاهر أنه لتبديل لكون المراد من الاول السعداء والثانية الاشقياء فان الاشتات
 فسر بما يحصله فربق في الجنة وفريق في السعير فالظاهر أن يرجع كل فقرة لفقرة
 ايظا بق الفصل الجمل ولأن اعادة من تقتضى التغيرا الحقيقي وقيل انه لتبديل لقوله
 تفصيل (من حاشية المولى الشهاب رحمه الله) قال الامام فخر الدين الرازي رحمه
 الله في أول تفسير سورة الفلق ما نصه سمعت بعض العارفين أنه فسر هاتين السورتين

بحق وجه عجيب فقال الله سبحانه وتعالى لما شرح أمر الالهية في سورة الاخلاص
 ذكر هذه السورة مقيمها في شرح مخلوقاته فقال أولا قل أعوذ برب الفلق وذلك
 لأن ظلمات العدم غير متناهية والخلق سبحانه هو الذي خلق تلك الظلمات بنور التكوين
 والايجاد والابداع فلهذا قال قل أعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه
 أن عالم الممكنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق والامر وعالم
 الامر كله خيرات محضة برتبة عن الشرور والآفات أما عالم الخلق وهو عالم الاجسام
 والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما سمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم
 الخلق لأن الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك
 لاجرم قال قل أعوذ برب الفلق الذي خلق ظلمات بصر العدم بنور الايجاد والابداع
 من الشرور الواقعة في عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الطاهر
 أن الاجسام اما أنسية واما عنصرية والاجسام الانسية خيرية لانها برتبة عن
 الاختلال والفساد وعلى ما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع
 البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهي اما جمادات أو نباتات أو حيوانات
 اما الجمادات فهي خالية عن جميع القوى النفسانية والقلية فيها خالصة والانوار
 عنها بالكلية زائلة وهي المراد من قوله ومن شر عاصق اذا وقب واما
 النباتات فالقوة الغازية النامية هي التي تزيد في الطول والعرض والعمق معها
 فهذه هي القوة النباتية كأنها تنفث في العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفثات
 في العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوى الحيوانية هي الحواس الظاهرة والحواس
 الباطنة والشهوة والغضب وكما تمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم
 الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد
 اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهي
 المستفيدة فلا يكون مستفاد منها فلا جرم قطع هذه السورة وذكر بعدها
 في سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية في الترقى وذلك لانها بأصل
 فطرتها مستعدة لان تنقش بمعرفة الله ومحبهه الا أنها تكون في أول الامر خالصة
 عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها في المرتبة الثانية علوم أولية بديهية يمكن
 التوصل بها الى استعلام المجهولات الفكرية ثم في آخر الامر تستخرج تلك المجهولات
 الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل أعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى
 من مراتب النفس الانسانية وهي حالة ككونها خالية عن جميع العلوم البديهية
 والكسبية وذلك لأن النفس في تلك المرتبة تحتاج الى مرب يربها ويثبتها بتلك
 المعارف البديهية والكسبية ثم في المرتبة الثانية وهي عند حصول هذه العلوم
 البديهية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعلام المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم في المرتبة الثالثة وهي عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المارد من قوله له الناس فيكون الحق سبحانه معي نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب في اطلاق اسم الخناس على الوهم أن العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يحسن ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجة فلهذا السبب معي الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى أن ضرر هذا الخناس عظيم على العقل وانه قليلا ينفع أحد منه فكانه تعالى بين في هذه السورة مراتب الارواح البشرية وبنه على عددها وبنه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهناك آخر درجات مراتب الانسانية فلا جرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه انتهى ما نقله عن بعض السارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا وقد رأيت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص في أقل من مقدار كراس وخلاصة ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال في تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله تعالى من شر ما خلق المثلة الثانية طعن بعض الملاحدة في قوله قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق من وجوه أحدها أن المستعاذ منه هل هو واقع بضاء الله تعالى وبقدرة أم لا فان كان الاقل فكيف أمر أن يستعذ بالله منه وذلك لان ما مضى الله به وقدره فهو واقع فكانه تعالى يقول النبي الذي قضيت بوقوعه فهو لا بد واقع فاستعذ بي منه حتى لا أوقعه وان لم يكن بضائه وقدره فذلك يقدح في ملك الله وملكه وكونه وثائها أن المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فلا دفع له فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان معلوم اللا وقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثها أن المستعاذ منه ان كان فيه مصطفة فكيف رغب المكلف في طاب دفعه ومنعه وان كان فيه مفسدة فكيف خافه وقدره واعلم أن الجواب عن أمثال هذه الشبهات أنه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا الكلام في هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس معناه أن الخناس وهو القوة التخيلية انما يوسوس في الصدور التي هي الطيبة الاولى للنفس لما ثبت أن المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب بواسطته تدبعت القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة أولافى الصدر ثم قال تعالى من الجنة والناس الجنة هو الاستتار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هي الحواس الباطنة والمستأنسة هي الحواس الظاهرة وهذا هو الذي يبلغ اليه العقل في هاتين السورتين واقفه أعلم بحقائق كلامه وغاية سراره وشاراته من أصل تفسير أبي علي بن سينا (الاشتركة) هو ما تنطلي أو معنوي فاللفظي عبارة عن الذي وضع لعمان متعددة كالعين والمعنوي عبارة عن الذي كان موجودا في محال متعددة كالحيوان والحاصل

أن المعنوي يكنى فيه الوضع الواحد دون اللفظي لأنه يقتضي الأوضاع المتعددة
واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق
الحقيقة وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لأعلى التعمين بأن يراد به في إطلاق واحد
هذا وذلك وقد أشير في المفتاح بأن ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن وقد
يطلق إطلاقاً واحداً ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط
الحكم ومتعلق الإثبات والنفي وهذا محل الخلاف وقد يطلق إطلاقاً واحداً ويراد به
مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط
الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الأفرادي والكل المجموعي وهو
مشهور ويوضحه بصرح كل الأفراد رفع هذا الجرح ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من
محل النزاع في شيء إذ لا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جواز مجازاً أن وجدت علاقة
صححة قال بعض المحققين يجري العسوم في المشتركة المعنوي بلا خلاف ولا يجري
في اللفظي فإن الاشتراك المعنوي بأن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء
مختلفة كاسم الحيوان يتناول الإنسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المشترك
بالإرادة وكاسم الشيء يتناول البياض والسواد وغيرهما بالمعنى اللونية والاشتراك
اللفظي بأن يكون اللفظ موضوعاً بإزاء كل واحد من المعاني الذاتية تحتها قصداً كاسم
الفرس والعين والمشارك في اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك
أو الاعيان وأما المشترك المعنوي وهو أن يكون المعنى مشتركاً فليس باصطلاح
الفقهاء ولا يشترط في ثبوت الاشتراك لفظاً نقل أهل اللغة أنه مشترك بل يشترط
نقلهم أنه مستعمل في معنيين أو أكثر وإذا ثبت ذلك بنقلهم فحينئذ نسميه مشتركاً
باصطلاحنا ووجهان بعض وجود المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيقته وقد
يكون بالتأمل في سياقه وقد يكون بالتأمل في غيره واعلم أن الشافعي رحمه الله قال
يجوز أن يراد من المشترك كلاماً معنيته عند التجرد عن القرائن ولا يحمل عنده على
أحدهما إلا بقرينة ومحل النزاع إرادة كل واحد من معنييه على أن يكون مراداً ومناطاً
للحكم وأما إرادة كليهما فغير جائزة اتفاقاً وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك
في أكثر من معنى واحداً لأنه إما أن يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز
والأول غير جائز لأنه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثاني إذ لا علاقة
بين المجموع وبين **كل واحد من المعنيين** ويمنع كون الصلاة في قوله تعالى إن الله
وملائكته يصلون على النبي مشتركة بين الرحمة والاستغفار لأنه لم يثبت عن أهل
اللغة بل هي حقيقة في الدعاء ولأن سياق الآية إيجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته
في الصلاة على النبي فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى
حقيقياً أو معنئياً مجازياً أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد أن يدعو ذاته بإرسال

الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرجعة فن قال ان الصلاة من الله
الرجعة أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرجعة وأما المجازي فكأرادة الخير ونحو
ذلك مما يليق بهذا المقام والاشتراك لا يكون الا باللفظة المشتركة والتوهم يكون
بما وبغيره من تحريف أو تدبيل والايضاح يكون في المعاني خاصة وهذا نوع
اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع في كل معنى غير معين
واشتراك المعارف في الاعلام اتفاق غير مقصود بالوضع والاشتراك في البديع ثلاثة
أقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو ان يأتي الناظم
في يده بلفظة مشتركة بين معنيين اشتركا كاملا أو فرعا فيسبق ذهن السامع
الى المعنى الذي لم يرد الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكده المقصود غير ما يوهمه
السامع كقوله

شيب المفارق يروى الضرب من دمهم ذوا تب البيض بيض الهند لا لهم
فلولا بيض الهند لسبق ذهن السامع الى أنه أريد بيض اللبم لقوله شيب المفارق من
كلمات أبي البقاء الكوفي رحمه الله (قصة رتن الهندى) ذكر في أوائل التلث الاخير
من النفعات أن هذا الشيخ يعني الشيخ رضى الدين على لالا الغزنوي سافر الى الهند
وصحب أبا الرضى رتنا واعطاه رتن مشطاً زعم أنه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر في النفعات أيضاً أن هذا المشط كان عند علاء الدولة السمناني كأنه وصل اليه
من هذا الشيخ وأن علاء الدولة نفسه في خرقه وإف الخرقه في ورقة وكتب على الورقة
بخطه هذا المشط من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقه وصلت من أبي الرضى رتن الى هذا
الضعيف وذكر أيضاً أن علاء الدولة كتب بخطه أنه يقال إن ذلك كان أمانة من
الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضى الدين انتهى كلام النفعات وفيه نظر
وكلام طويل يظهر ان تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من
يعرفه فله ان أطق والسلام (من الكشكول لماء الدين العاملي) أقول قال
صاحب القاموس في مادة رتن ورتن محركة ابن كربال بن رتن التبريزي قيل انه ليس
بصحابي وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى العصبة وصديق وروى أحاديث
جميعها من أصحاب أصحابه انتهى ولعل الرمز فيه أن صاحب القاموس من مصدقيه
لما أنه سلط صيغة التريض على النقي لاعلى الاثبات وأثبت له أصحاب أصحاب رواة
أحاديث وادعى أنه جميعها منهم وهذا ما خطر لي من الرمز فتفكر فلعل تجد رمزاً آخر
وتفصيل هذه القصة رداً قبولا فيما بين أهل الحديث مذكور في موضوعات
ابن العراق وفي كلامه اشارة الى ما أشرنا اليه من أن صاحب القاموس مجد
الدين الفيروزابادي من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فان أردت التفصيل فعليك

بجراحة هذا الكتاب (كتبه الفقير محمد راضب الوزير) قال الامام الرازي في آخر
تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة
الاولى اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم العناء قال آخرة بالنسبة الى
الدنيا كالإملى بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل الى الدنيا فلا بد له
في الآخرة من أصل والالكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة
فلا بد له في الدنيا من مثال والالكان كشجر بلا ثمر ومعدل بلاد ليل فاعلم
الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور والاشفاق
الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد أن يكون فيها واحد هو أشرفها
وأعلاها وأكملها وأبهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت أمره ونهيه كما قال تعالى
ذي قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين وأيضاً فلا بد في الدين من شخص واحد
هو أشرف أشخاص هذا العالم وأعلاها وأبهاها ويكون كل ما سواه في هذا
العالم تحت طاعته وأمره فالمطاع الاقل هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الاكبر
هو المطاع في عالم الجسمانيات كالغالب وما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظلال لعالم
الروحانيات وكالاتر وجب أن يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة
فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو
الرسول الملكى والمظهر هو الرسول البشرى وبهما يتم أمر السعادات في الدنيا والآخرة
واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشرى انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى
وهذه الدعوة انما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي
قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويستدرج في أحكام الرسول قوله لانهق في بين
أحد من رساله فهذه الاربعة متعلقة بعرفة المبدء وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها
ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو معنى على أمرين أحدهما المبدء أو الثاني الكمال فالبدء
هو قوله وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى
وأما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والاتجاه اليه بالكلية وهو قوله غفرانك ربنا
وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الاتجاه بالكلية الى الله
وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة
وقمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى
حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير
ويظهر من هذا أن المراتب ثلاث المبدء أو الوسط والغاية أما المبدء فاعلمت كمال
معرفة بعرفة أو بأمور أربعة وهي معرفة الله والملائكة والرسول والكتب (وأما
الوسط فاعلمت كمال معرفة بعرفة أمرين سمعنا وأطعنا وهو نصيب عالم
الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح وأما الغاية فهي انما تتم بأمر

واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحداً وثابتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فأولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وضد التسمان هو الذكر كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وقوله واذكروا ربك اذا نسيت وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصرار والاضرار والنقل يوجب الجهد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمة وذلك قوله الرحمن الرحيم فلهذا يعجز قوله واعف عنا لانك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وناسمها قوله تعالى واغفر لنا لاننا في الدنيا عبدناك واستغنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد وما بالنا نستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لاننا طلبنا الهداية منك وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض أثر المصداق على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة البقرة فقرأها في صلاته فصعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهده صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية في مداخل الشيطان) اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة الغضب والهوى فالشهوة تهيجية والغضب سعيية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آفة الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آفة الغضب وقوله والبغى المراد منه آفة الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالماً لنفسه وبالغضب يصير ظالماً للغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشر لئلا يتركه الله والظلم الذي لا يتركه هو ظلم العباد بعضهم بعضاً والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فيقتسب الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن يتركه هو الشهوة فمنها نتائج فالحرص والجلل نتيجة الشهوة والعجب والسكر نتيجة الغضب والكفر والهدية نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه السبعة في بني آدم توله منها سبع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما أن الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشر والانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

لحسنه اذا حسد كما حتم جميع الخبايا الشبه طائفة بلوسوسة وهو قوله يوسوس
 في صدور الناس الآية فليس في بني آدم أشتر من الحسد كما أنه ليس في الشيطان
 أشتر من الوسوسة بل قيل الحسد أشتر من ابليس لأن ابليس روى أنه أتى باب
 فرعون فصرع الباب فقبل فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الهما لما جهلت
 فلما دخل قال فرعون أنعرف في الارض أشتر مني ومنك قال نعم الحسد وبالحسد
 وقعت في هذه المحنة واذا عرفت هذه فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك
 الثلاثة والاولاد والتناج هي هذه السبعة المذكورة فأنزل الله سورة الفاتحة
 وهي سبع آيات تحسم هذه الاوقات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية
 وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء
 الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة
 في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالتناج والشعب من الفاتحة
 وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالتناج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله
 كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة أما بيان الامهات الثلاث فنقول ان من عرف الله
 وعرف أنه لا اله الا الله تساعد عنه الشيطان والهوى لأن الهوى للهوى الله
 يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى يا موسى عليه السلام
 يا موسى خالف هو الفاني ما خلقت خلقا فارغب في ما سوى الله الهوى ومن عرف
 أنه رحن لم يغضب لأن منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك
 يومئذ الحق للرحمن ومن عرف أنه رحيم يجب أن يتشبه به في كونه رحيمًا واذا صار
 رحيمًا لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة
 الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارض نذكر دقيقة أخرى وهي أنه
 تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسمية وفي نفس السورة وذكرها معاً حين آخري
 وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم
 والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فخلصت من هذه الاسماء
 الثلاثة الرب والمالك الاله فلهذا السبب حتم الله آخر سور القرآن عليها والتقوير
 كأنه قيل ان آتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان آتاك من قبل
 الغضب فقل ملك الناس وان آتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ونرجع الى بيان
 معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالخاصة فزال
 شهوته ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخذه فيما وجد فاندفع عنه آفة
 الشهوة وولدها بهذه الآية ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن
 الرحيم زال غرضه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وبعبه بالثاني
 فاندفعت عنه آفة الغضب بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان الهوى وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته
 وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت أن هذه الآيات
 السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة (المسئلة الثالثة في تقرير أن
 سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الى الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط
 والمعاد) اعلم أن قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقرير
 المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بمخاطبة الانسان على ذاته
 ألا ترى أن ابراهيم عليه السلام قال رب الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي
 خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه
 ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب ابائكم الاولين وقال تعالى في أول البقرة يا أيها
 الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول
 ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق
 فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدلل بخلق الانسان على وجود الصانع
 وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم أن
 هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحجة من
 حيث انهم باعترف العبد بوجود الاله دليل وون حيث انهم انقطع عظيم وصل من الله الى
 العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجهه والانعام متى وقع بقصد انقضاء الى ايقاعه
 انعاما ما كان يستحق الحمد وحده ووثبت ان الانسان أيضا كذلك وذلك أن تولد الاعضاء
 المختلفة للطبائع والصور والاشكال من النقطة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد
 الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدثت هذه الاعضاء يدل على
 وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمة واحسانه خلق
 هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لنا فنعنا ومتى كان الامر كذلك كان
 مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه
 وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله
 الحمد لله الاعلى جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على أن ذلك الاله
 واحد وأن كل العالمين ملكه ومملكه وليس في العالم مالك سواه ولا معبود غيره وأما قوله
 الرحمن الرحيم فيدل على أن الاله الواحد الذي لا اله سواه وصف بكمال الرحمة
 والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل
 على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعده هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تميز
 المحسن عن المسيء ويظهر فيه الاتصاف بالمظلومين من الظالمين ولوم يحصل هذا
 البعث لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا اذا عرفت هذا فظهر أن قوله الحمد لله يدل على
 وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

في رتبته في الدنيا والآخرة وقوله ما لذي يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته
 بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية أما قوله يا مائة
 نعتبه الى آخر السورة فهو إشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية
 وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والامار المتفرعة على تلك الاعمال
 أما الاعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان أحدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة
 بقوله يا مائة نعتبه والثاني علمه بأنه لا يمكنه الايمان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة
 بقوله ويا مائة نستعين وههنا يفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الاثار المتفرعة على
 تلك الاعمال فهي حصول الهداية والاكتشاف والتجلى واليه الاشارة بقوله اهدنا
 الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكمالون الحقون
 الخاصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخيال لاجل العمل به واليه الاشارة
 بقوله أنعمت عليهم والطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم السادة
 المؤمنون واليه الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين اخلوا
 بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله ولا الضالين اذا
 عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين أحدهما
 أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثاني أن تصل اليه بمحصولات
 المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله
 صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون
 اقتداؤه بأوراع قول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال
 الصائبة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم
 المغضوب عليهم وبالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة
 وعند الوقوف على ما انحصاه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المتبعة
 في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد ذكرنا من بني آدم
 وخلصناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
 تفضيلاً) قيل في تكملة ابن آدم كرمه الله بالعقل والنطق والقيز والخط والصورة
 الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أهر المعاش والمعاد وقيل بتسليطهم على
 ما في الارض وتسخير الهيم وقيل كل شيء بأكل بقية الابن آدم وعن الرشيد
 أنه أضرطها ما فذعبا للملأق وعنده أبو يوسف فقال له جاء في تفسير جدنا ابن عباس
 قوله تعالى ولقد ذكرنا بني آدم جعلناهم أصابع يأكلون بها فما حضرت الملأق
 فرتها وأكل بأصابعه على كثير من خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب
 بني آدم تفضيلاً أن ترفع عليهم الملائكة وهم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والمحب من
 الجيرة كيف عكس في كل شيء وكبروا حتى جسرهم عادة المكابرة على العصبية التي

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تنعيم الله امرهم وتكثيرهم مع
 تعظيم ذكرهم وعلو ائین أسكنهم وأنى قريهم وكيف نزلهم من أنبيائه منزلة أنبيائه
 من أنهم ثم جرحهم فرط التعصب عليهم الى أن افقوا أقوالا وأخبارا منها قالت الملائكة
 ربنا انك أعطيت بنى آدم الدنيا بأيا كانوا منها ويتمعون ولم تعطنا ذلك فاعطناهم في
 الآخرة فقال وعزق وجلالى لا أجعل ذرية من خلقت يدي كمن قلت له كن فكان
 وروا عن أبي هريرة أنه قال المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن
 ارتكباهم أنهم فسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية وخذلو حتى سلبوا الذوق
 فلم يحسوا بشاعة قولهم وفضلناهم على جميع من خلقتنا أي جاعة عن خلقنا على أن
 معنى قولهم على جميع من خلقنا أشجى لخلقهم وأقضى لعبونهم ولكنتهم لا يشعرون
 فانظر الى تعظمهم وتبنيهم بالتأويلات البعيدة في عداوة الملائكة على أن جبريل
 عليه السلام غاظمهم حين أهلك مدائن قوم لوط فلما السخيمة لا تتحل عن قلوبهم
 (من الكشاف تجاوز الله عن مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف) وفضلناهم
 على كثير من خلقنا تفضيلا بالغبلة والاستيلاء أو بالشرف والكرامة والمستثنى
 جنس الملائكة أو الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل
 بعض أفرادهم والمسئلة موضع نظر وقد أقر الكثير بالكل وفيه نصف (من أنوار
 التنزيل للبيضاوي رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد
 بالاسثناء معناه اللغوي وهو الاخراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير
 بالذكر فانه يقتضى أن غيرهم لم يفضل عليه والالم يكن للتخصيص وجه والمراد
 بالملائكة ههنا إما جنسهم أو الخواص منهم على المذهبين المذهبين في الأصول
 اذ لم يذهب أحد الى أنهم الجن أو غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ
 جواب لسؤال واعتراض على الزمخشري كغيره عن قال ان ظاهر الآية يدل على
 تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور من مذهب أهل السنة فدفعه بأن
 تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضى تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر
 فالمراد بالجنس في كلامه الاستغراق أي اللان من النظم عدم تفضيل جنس البشر
 بمعنى كل فرد منه على جنس الملك اذ بنو آدم عام وليست اضافته للعهد فكدا
 ضميره أو على الخواص منهم فلا ينافي ذلك تفضيل بعض أفراد البشر على كل الملك
 أو على بعضه على المذهبين في المسئلة ثم المسئلة تختلف فيها بين أهل السنة فهم
 من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن
 ابن عباس رضي الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل من
 البشر أفضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم
 عموم الملائكة على عموم البشر وعليه أكثر الخفية والاشعرية ومنهم من عم تفضيل

الكمل من فوج الانسان نبيا كان ذوليا ومنهم من فضل السكر ويدين من الملائكة
 مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب
 الرازي والغزالي قوله والمسئلة موضع نظر مراده ما ذكر في الكشف من أن هذه
 المسئلة لا تستند الى دليل قطعي ولا يحالودليل من أدلتها عن الطعن ولذا لم يضل أحد
 من أصحاب الاقوال فيها ولم ينسب اليه بدعة لعدم اخلاقه بتعظيم الفريقين قوله وقد
 أول الكثير بالكل كما أن القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لانه لم يرد في القرآن
 ولا في كلام الفصحاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حيث نذكره كذا قيل لكن
 المصنف رحمه الله تتبع في هذا الزمخشري مع أنه قيل انه فسر الاكثر في قوله تعالى
 وما يتبع أكثرهم الانطبا بالجمع فكأنه أراد أنه تعسف هنا لأن من التبعية تنادي
 على خلافه وكونه ابيانية خلاف الظاهر وإذا كان التفصيل في الغلبة والاستيلاء
 لا يكون دليلا على المتعدي لأن التفصيل المختلف فيه كونهم أقرب منزلة عند الله وأكثر
 ثوبا (من حاشية المولى الشهاب الخفاجي) وتفصيل هذه المسئلة بأدلتها وأجوبتها
 وأسئلته في التفسير الكبير للامام الرازي في سورة البقرة عند قوله تعالى وإذا قلنا
 للملائكة اسجدوا لآدم قالن أن أردت ذلك فراجعهم (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر
 ويراد به الدال ومنه يادليل المتخيرين أي هاديهم الى ما تزل به حيرتهم ويذكر ويراد به
 العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمي الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل
 يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان أو شرعيا قطعيا كان أو غير قطعي حتى سمي
 الحس والعقل والنص والقياس ونحوه الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة والدلالة
 كون الشيء بحيث يفيد الغير علما إذا لم يكن في الغير مانع كتراحة الوهم والغلبة بسبب
 الشواغل الجسمانية والدلالة أعم من الارشاد والهداية والايصال بالفسح على معتبر
 في الارشاد لفظة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا عومل معاملة حيث
 يتعدى بعلى ولم يعامل في الهداية التي معناها ذلك بل عومل معها معاملة تسائر
 مضاهيها وما كان للانسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار
 في ذلك فهو كسر هاء مثلا إذا قلت دلالة الخير ليدفعه وبالفتح أي له اختيار في ذلك
 وإذا كسر هاء معناه حيث نذكر صارا الخير سجيبة ليدفعه من حيث كسر هاء
 والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر
 لاثبات الاثر والاستدلال في عرف أهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء
 كان ذلك من الاثر الى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الامرين الى الآخر والتعريف
 المشهور للدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى أن الدليل
 والمدلول متضايقان كالأب والابن فيكونا متساويين في المعرفة والجهالة
 فلا يجوز أن يأخذ أحدهما في تعريف الآخر لأن المعرفة ينبغي أن يكون أعملى والتعريف

الحسن الجامع أنه هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقيق شيء آخر
 وأوهنا للثمين أن كل واحد دليل كما يقال الإنسان إما عالم أو جاهل لا للتشكيك
 والتعريف بأنه هو الذي يلزم من العلم به العلم بتحقيق شيء آخر هو تعريف الدليل القطعي
 لا مطلق الدليل الذي هو أعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً والدليل عند الأصولي
 هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر إلى مطلوب خبري وعند الميراثي هو المقدمات
 الخصومة نحو العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل إما عقلي محض كما في العلوم
 العقلية أو مركب من العقلي والنقل لأن النقل المحض لا يفيده إلا بد من صدق
 القائل وذلك لا يعلم إلا بالعقل والادار أو تسلسل ودلائل الشرع خمسة الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والثاني والدوران والثلاثة الأولى
 نظمية والباقيان عقليان والدليل القطعي قد يكون عقلياً وقد يكون ظنياً
 كالتواتر وقول النبي -ص- مشافهة من النقلات مما يتقل مشافهة والاجماع والدليل
 المرجح أن كان قطعياً كان تفسيراً وان كان ظنياً كان تأويلاً والدليل أن كان مركباً
 من القطعيات كان يحقق المدلول أيضاً قطعياً ويسمى برهاناً وان كان مركباً من الظنيات
 أو اليقينات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنياً لأن ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل
 والفرع لا يكون أقوى من الأصل ويسمى دليلاً اقتناعياً وإمارة ولا يخفى الدليل من
 أن يكون على طريق الانتقال من الكل إلى الكل فيسمى برهاناً أو من الكل
 إلى البعض فيسمى استقراءً ومن البعض إلى البعض فيسمى تمثيلاً واسم الدليل يقع
 على كل ما يعرف به المدلول والجهة مستعملة في جميع ما ذكر والبرهان نظير الجهة
 وان كان المطلوب تصوراً يسمى طريقة معرّفاً وان كان تصديقاً يسمى طريقة دليلاً
 والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالظني ويسمى الظني إمارة وقد يخص
 بما يكون الاستدلال فيه من العلول إلى العلة ويسمى هذا برهاناً إنيابياً وعكسه يسمى
 برهاناً نايابياً وهو أولى وأفيد ثم الدليل السمي في العرف هو الدليل اللفظي المسجوع وفي
 عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي فالادلة السبعية أربعة قطعية الثبوت والدلالة
 كالنصوص المتواترة فثبت بها الفرض والحرام القطعي وبالاخلاف وقطعية الثبوت
 ظني الدلالة كالأيات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي
 مفهوماتها قطعية فثبت بكل منها الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم والحرام
 على اختلاف وظني الثبوت والدلالة كالأخبار آحاد مفهوماتها ظني فثبت بها
 السنية والاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف وللدليل القطعي
 معنيان أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً كحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع
 وبه يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن
 دليل هو تعدد الوضع كقياس الظاهر والمشهور ويسمى بالظني اللازم العمل

فما عتقاد الجاهل وهو أن ما يطل به كالعسل وهو دون القطن وسحق بالقرص
 القطن كقدر المسح وما يفسد به وهو دون القرص فوق السنة وسحق بالواجب
 والقرص العملي كدعاء الوتر واختلاف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يقيد
 اليقين أم لا فنقال قوم لا يقيد اليقين البتة لاحتمال التقلبات للنقل والجهل والاشترار
 والحذف والاضمار والتخصيص والتسحق وخلاف الرواة في نقل معاني المفردات
 والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها غشية فما توقف عليها
 فهو ظني بخلاف العقلات نعم ربما اقترنت بالدلائل النقلية أم ويرى عرف وجودها
 بالاخبار المتواترة فذلك الامور تنفي هذه الاحتمالات فحينئذ يقيد اليقين بالكلام على
 الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل النقلي ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه
 وقدرته وثبوت الرسول وحد الدور كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يتبع اثباته ونفيه عقلا
 كما ذكر التكليفات ومقادير الثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار وما عدا هذين
 القسمين كوحدة اية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما اذا تعارض العقل والنقل
 بوقول النقلي ولورج النقل وتقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو
 النقل فلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام النقطي بالظن ويقنع بظن أنه افاده واما
 المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما افاده المخاطب سواء كان المقام مما يمكن
 أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات
 المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية في الحسن
 والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون مبنيا للحكم الا أنه لا يكون دافعا للمعارضة
 الخصم (الى هنا لمخصمان تعريفات أبي البقاء الكفوي عليه الرحمة) قوله
 تعالى وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا واذا
 أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبيه واذا مسه الشر كان يؤسأ قل كل يعمل
 على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا اعلم أنه تعالى لما أطلب في شرح الالهيات
 والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم أتبعه بالامر بالصلاة ونبيه على
 ما فهم من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القرآن أتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة
 فقال وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة ولفظة من ههنا ليست للتبعية بل هي
 للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وتنزل من هذا الجنس
 الذي هو قرآن ما هو شفاء لجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم أن القرآن شفاء من
 الامراض الروحية وشفاء ايضا من الامراض الجسمية أما كونه شفاء من
 الامر اضرا الروحية قطاه وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة
 والاخلاق المذمومة أما الاعتقادات الباطلة فأشدها فسادا ما كانت في الالهيات
 والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كآب مشغل على دلائل المذهب الحق

في هذه المطالب وإبطال المذاهب الباطلة فيهما ولما كان أقوى الامراض الروحية
 هو الخطأ في هذه المطالب وقرآن مشغل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب
 العاطلة من العيوب الباطلة لا يجرم كان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض
 الروحاني وأما الاخلاق المذمومة فالقرآن مشغل على تفصيلها وتعرف ما فيها من
 الفساد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال الحميدة فكان القرآن شفاء من
 هذا النوع من المرض فثبت أن القرآن شفاء من جميع الامراض الروحية وأما كونه
 شفاء من الامراض الجسمية فلا أن التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الامراض ولما
 اعترف الجاهل ومن الفلاسفة وأصحاب الفلسفات بأن لقراءة الرقي الجوهرة والعزائم
 التي لا يفهم منها شيء آثار عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلا أن تكون
 قراءة القرآن العظیم المشغل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعليم الملازمة المقربين
 وتحقير المردة والشاطين سبيلا لمحصل المنافع في الدنيا والدين كان أولى ويتأكد
 ما ذكرنا بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرآن فلا شفاء الله
 وأما كونه رخصة للمؤمنين فاعلم أننا إنما أنارنا أرواح البشرى بمرضة بسبب العقائد
 الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرآن قسمان بعضه يفيد الخلاص عن شبهات الضالين
 وتوجيهات المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم
 العالية والاخلاق الفاضلة التي يصل بها الإنسان الى جوارب العالمين والاختلاط
 بمرارة الملازمة المقربين وهو الرحمة ولما كانت إزالة المرض مقدمة على السعي
 في تكميل موجبات الصحة لا يجرم بدأ الله تعالى في هذه الآية بذكر الشفاء ثم أتبعه
 بذكر الرحمة واعلم أنه تعالى لما بين كون القرآن شفاء ورخصة للمؤمنين بين كونه سببا
 للفناء والضلal في حق الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لأن سماع
 القرآن يزيدهم غيظا وغضباً وقد اوحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى
 الاعمال الباطلة وتدور تلك الاعمال الباطلة تزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة
 في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحمل على الاعمال الفاسدة
 والاثبات تلك الاعمال بقوى تلك الاخلاق فبهذا الطريق يصير القرآن سببا لتزايد
 هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والفساد والضلal ثم انه تعالى
 ذكر السبب الاصل في وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين في أودية الضلال ومقامات
 الخزي والنكال وهو حب الدنيا والرغبة في المال والجاه واعتقادهم أن ذلك
 انما يحصل بسبب جدهم واجتهادهم فقال واذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى
 بجانبه يعني أن نوع الإنسان من شأنه اذا فاز بقصوده ووصل الى مطلوبه اغترى وصار
 غافلا عن عبودية الله عز وجل عن طاعته كما قال تعالى ان الإنسان ليطغى أن رآه
 استغنى أعرض أي ولي ظهره الى عرضه أي ناحيته ونأى بجانبه أي تباعد ومعنى

الجاني في اللغمة المعبود والاعراض من الشيء وهو أن يولييه عرض وجهه والنأي
 بالجانب أن يولي عنه عطفه ويولي به ظهره وأراد الاستعجاب لآلة ذلك من عادة
 المشككين ثم قال تعالى وإذا أمسه الشر كان يؤسا أي إذا أمسه الشر من فقر أو مرض
 أو نازلة من الذوازل كان يؤسا شديد اليأس من روح الله أنه ليأس من روح الله إلا
 القوم الكافرون والحاصل أنه إذا فاز بالنعمة والدولة اعتز بها لنفسه ~~ذكر~~ الله
 تعالى وإن بقي في الحرمان عن الدنيا استولى عليه الأسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله
 فهذا المسكين محروم أبدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته
 قال المزاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شوا كل أي ذهاب منه
 طرق كثيرة ثم الذي يقوى هذا وأن المراد من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم
 أعلم بمن هو أهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو أن المراد أن كل أحد يفعل على وفق
 ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فإن كانت نفسه نفسا مشرقة سر تطاهرة عاوية
 صدرت عنه أفعال فاضلة كريمة وإن كانت نفسه نفسا كدرة نذلة خبيثة سفلة
 ظلمانية صدرت عنه أفعال خبيثة فاسدة وأقول العقلاء اختلقوا في أن النفوس
 الناطقة البشرية هي مختلفة بالماهية أولا فتنهم من حال انهم مختلفة بالماهية وإن
 اختلاف أفعالها وأحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال
 انهم متساوية في الماهية واختلاف أفعالها لا يوجب اختلاف ماهاياتها بل لا جمل
 اختلاف أمرينها والمتأخر عندي هو القسم الأول والقرآن مشعر بذلك وذلك لأنه
 تعالى بين في الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة إلى البعض يفيد الشفاء والرحمة
 وبالنسبة إلى قوم آخرين يفيد الخسار والخزي ثم أتبعه بقوله قل ~~كل~~ يعمل على
 شاكلته ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء
 والرحمة وأن اللائق بالنفوس الخبيثة أن يظهر فيها الخزي والفساد كما أن الشمس
 تعدم الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم
 المقصود منه إذا كانت الأرواح والنفوس مختلفة بماهاياتها لبعضها مشرقة صافية
 يظهر فيها من القرآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرآن ضلال
 على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى وبألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي
 وما أوتيتم من العلم الا قليلا علم أنه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل يعمل
 على شاكلته وذكرنا أن المراد منه مشاكلة الأرواح لا أفعال الصادرة عنها
 وجب البحث ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألوعن الروح وفي الآية
 مسائل المشككة الأولى للمفسرين في الروح المذكور في هذه الآية أقوال وأظهرها أن
 المراد منها الروح الذي هو سبب الحياة وروى أن اليهود قالوا القريش سلوا محمدا عن
 ثلاثة فإن أخبركم بآيتين وأمسك عن الثالث فهو نبي سلوه عن أصحاب الكهف وعن

ذى القرنين وعن الروح فسألو رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال
 عليه الصلاة والسلام غدا أخبركم ولم يقل ان شاء الله فانتطع عنه الوحي أو بعين يوم
 ثم نزل بعده ولا تقولن شئى الى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم فسروا لهم قصة أصحاب
 الكهف وقصة ذى القرنين وأبهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويدألونك عن الروح وبين
 أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما أوتيت من العلم الا قليلا
 ومن الناس من ملعن في هذه الرواية من وجوهها أن الروح ليس أعظم شأنا ولا أعلى
 درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأى مانع يمنع من
 معرفة الروح وثانيها أن اليهم ود قالوا اتأجاب عن القسنيين ولم يجيب عن الروح فهو نجي
 وهذا بعيد عن العقل لان قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين ليست الاحكاية
 من الحكايات وذكر الحكايات يمنع أن يكون دليل على النبوة وأيضا فالحكاية
 التي يذكرها المأ أن تعتبر قبل العلم بنبوته أو بعد العلم بنبوته فان قيل العلم بنبوته
 كذب فيهما وان كان بعد العلم بنبوته فحينئذ صارت نبوته معلومة بدليل قبل ذلك
 فلا فائدة في ذكر هذه الحكايات وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا بعيد جملة
 دليله على صحة النبوة وثالثها أن مسئلة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل
 المتكلمين فلو قال الرسول الى لأعرفها لا وورث ذلك ما يوجب التحقير والتذمير فإن
 الجهل يمثل هذه المسئلة فيمده تحذير أي انسان كان فكيف الرسول الذي هو أعلم
 العلماء وأفضل الفضلاء ورابعها أنه تعالى قال في سورة الرحمن علم القرآن وقال وعلمك
 ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقتل رب زدني علما وقال في صفة
 القرآن ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكان عليه السلام يقول أنا
 الانبياء كما هي فن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به أن يقول أنا لا أعرف هذه
 المسئلة مع أنهم امن المسائل المشهورة المذكورة بين جهه وخالق بل المختار عندنا
 أنهم سألو عن الروح وأنه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه
 وتقريره أن المذكور في الآية أنهم سألو عن الروح والسؤال عنه يقع على وجوه
 كثيرة أحدها أن يقال ماهية الروح أهو متخير أم حال في التخيير أم موجود غير
 متخير ولا حال في التخيير وثانيها أن يقال الروح قديمة أم حادثة وثالثها أن يقال
 الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام أو تنفنى ورابعها أن يقال ماهية حقيقة عبادة
 الاواح وشقاوتها وبالجملة طالبا بحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى ويدألونك عن
 الروح ليس فيه ما يدل على أنهم عن أى شئ من هذه المسائل سألو الا أنه تعالى ذكر في
 الجواب عن هذا السؤال قوله قبل الروح من أمر ربي وهذا الجواب لا يليق
 الا بمثلين من المسائل التي ذكرناها احدها السؤال عن ماهية الروح والثانية
 عن قدمها وحدثها لما البحث الاول فهو أنهم قالوا ماهية الروح وما هيته

هو عبارة عن أجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبايع
والاخلاط أم هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أم هو عبارة عن عرض آخر
فإنهم بهذه الأجسام أم هو عبارة عن موجود يغير هذه الأشياء فأجاب الله بأنه
موجود يغير هذه الأجسام وله هذه الأعراض وذلك لأن هذه الأجسام وهذه
الأعراض أشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والعناصر وأما الروح فإنه ليس كذلك
بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله كن ففانما كان شيئا متغيرا
لهذه الأجسام وله هذه الأعراض فما حقيقة ما هيته فانا لا نقول شيئا سوى هذه
الأعراض وهذه الأجسام فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكوينه
وتأثيره في افادة الحياة لهذا الجسم ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية نفيه
فإن أكثر حقائق الأشياء وما هيته ما يحجوه فانا نعلم أن السكتين له خاصية تقطع
الصقرا فماذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها الخصوصية فذلك غير
معلوم فثبت أن أكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من كن كونها مجهولة فيها
فكذلك هنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما أتيتهم من العلم الا قليلا وأما البحث الثاني
فهو أن لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيده وقال فلما جاء
أمرناي فعملنا فقوله قل الروح من أمر ربي أي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على
أنهم سألوه الروح قديمة أم حادثة فقال بل هي حادثة وانما حصلت بفعل الله وتكوينه
وايجادها ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما أتيتهم من العلم الا قليلا بمعنى أن
الارواح في مبدء الفطرة تكون خالية عن العلوم والاعراف ثم تحصل فيها المعارف
والعلوم فهي لا تزال تكون في التغيير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى
كمال والتبدل والتغير من امارات الحدوث فقوله قل الروح من أمر ربي يدل على
أنهم سألوه الروح حادثة أم لا والجواب بأنها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه
وهو المراد من قوله قل الروح من أمر ربي ثم استدل على حدوث الروح بتغيرها من
حال الى حال وهو المراد بقوله وما أتيتهم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول في هذا الباب
من التفسير الكبير للإمام الهمام نضر الدين الرازي عليه الرحمة وأما المسئلة الثانية
والثالثة الى السادسة فهي بيان الروح وتجزد النفوس الناطقة وغيرهما بما يتعلق
به هذا الباب نفيا وإثباتا فان أردت الاستقصاء فعليك بطباعة هذه المسائل منه
والسلام (فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل
الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختمت
فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والاهواء وتجهت فيها الافهام واضطربت آراء
الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحدوحدوهم الى أن الله تعالى أوجد العباد
وأقدرهم على تلك الافعال وقوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم
الكفر والمعصية وقالوا على هذا تظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي
وقائدة الوعد والوعيد الثاني استحقيق الثواب والعقاب الثالث تزييه الله تعالى عن
ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ايجادهم
عقباوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشر كانه تعالى بالحققة لم يوطئ
الوجود بمجهول له على الاطلاق ولا شبهة في انه مذموم من جعل افراد الناس كلهم
خالقين لاعمالهم مستقلين في ايجادها استيعاب من مذموم من جعل الاصنام
او الكواكب شعفاة محمدا الله وانما اراد ان لا يكون له في ملكه
وان ما كرمه به كونه موجودا له وذلك انما هو في شدة يد في السلطنة
والملكوتية تعالى المقوم من ذلك وهو كبريا وذهبت جماعة أخرى كالا شاعرة
وغيره من خلقه من ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة
سواء كان من الامور القائمة بذاتها ومن الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد
وارادتها واسواقها وحر كبتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها يقولون ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشعر من الناس ان
كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان ما شاء الله كلن وما لم يكن فلا موجود ولا مؤثر في الوجود والاعتماد بالله
التعالى عن الشريك في الخلق والايضا في فعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا احد له عليه
ولا ارادة قضائه لا يستل ما يشاء وهم يستلون ولا مجال للحد في تحصيل الامور
وتقييدها بالقسبة اليه بل يحسن صدور كل لهاثة تعالى والاسباب المشاهدة
كالا فلا والكواكب واضعها الحدوث والحوادث الارضية واشخاص الافسان
والحيوان ولصدور افعالها وحر كبتها هي مما تربط بها وجود الاشياء بحسب
الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها
في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجري عاداته بانه يوجد تلك الاسباب او لا يوجد
تلك المسببات عقيبها والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم
لقدرته الله وتقديره لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير بحيث يحتاج
في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وقشاجر بين هاتين الطائفتين المتفاضات
والاحتجاجات والاستبدالات بأمور متعارضة حتى الآيات القرآنية والاخبار
النسوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء
وشوا من الامامية الى ان الاجسام في قبول الوجود من المبدأ التبعالي متفاوتة
فبعضها لا يشبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد
وجود الجوهر فقد رتبته تعالى على غاية الكمال بقض الوجود على الممكنات على ترتيب

في سببها ولا يلبسها الا ما لا يتجسسب الا كما لا يشبهها بغيرها فلهذا لا يشبهها
 بالاشياء ومنه ان السبب واحد او اسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد
 سبق امره في اسباب وجوده وهو سبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصه
 في القدرة بل نقصان في القابلية وكيف يتوهم نقصان الاحتياج مع ان السبب
 المتوسط ايضا صادر عنه قاله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى أحد
 غيره وقالوا الا رب في وجوده موجود على أكمل وجه في الخير والجلود ولا في أن يحدود
 الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه اما خبر محض كلالاثة
 ومن ضاهها واتان ~~يكون~~ الخير فيه غالب على الشر كغيرهم من الجن والانس
 فتكون الخيرات داخله في قدرته تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للغيرات
 داخله فيها بالتبعية ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
 ولكن لا يرضى بها على قياس من لعبت الحيلة اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع
 اصبعه فانه يختار قطعها بارادة ولكن بتبعية ارادة السلامة ولولا المبرد للقطع أصلا
 يقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق بين الحقيقة
 وانت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الاولين وأسلم من الآفات وأصح منه لدى
 البصائر الناقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور
 أو سهاها وذبحت طائفة أخرى وهم الراخرون في العلم وهم أهل الله خاصة الى ان
 الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتيبها في القرب والبعد من
 الحق الاول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الالهية جامعة لجميع حقائقها
 وطبقاتها لا يعنى أن المركب من المجموع شيء واحد وهو الحق سبحانه عاشا الخسب
 الالهى عن وصمة الكثرة والتركيب بل يعنى أن تلك الحقيقة الالهية مع أنها غاية
 البساطة والاحدية تنفذ نورها في أقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات
 الاكوان الوجودية الا نور الانوار يحيط بها ظاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما
 كسبت وهو مع كل شيء لا يعارنه وغير كل شيء لا يزياله وهو الذى في السماء والذى في
 الارض والله هذا المطلب الشريف الغامض اللطيف بما وجدده وحصلوه بالكشف
 والتهود عقيب رياضاتهم وخلقاتهم وهو مما اقتنا عليه البرهان حطابقا لا ~~كشفت~~
 والوجدان فاذن كما أنه ليس في الوجود شأن الاوهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل
 الافعله لا يعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل يعنى أن فعل زيد مع أنه فعله
 بالحقيقة دون الجواز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى
 العظيم يعنى كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمتهم وعظمته يزل منزلة
 الاشياء ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقدسه لا يتخلمونه ارض ولا سما كما في قوله
 تعالى وهو معكم أيما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والايجاد الى العبد

جميع كسبة الوجود والسبع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالها
 من الوجه الذي يعينه ينسب إليه تعالى فكأن وجوده زبديعنه أمر متحقق في الواقع
 منسوب إلى زبديعنه بالحقبة لا بالجاز وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأول فكذلك
 علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقبة لا بالجاز
 والكذب فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفعال الحق تعالى للوجه
 الأعلى الأشرف الاتق بأحدية ذاته لا يشوبه انفعال بوقص وتنشيه ومحتاطة
 بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا كالتزيه والتقديس يرجع
 إلى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء هو الواحد المتفرد الذي ليس أحد غيره
 في الدار والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة المتعلقة بالمجاهدة كلها راجعة إلى وجهه
 الاحدي وله مواقف الاثنية والمدائح والتقاديس وذلك لأن شأنه افاضة الوجود على
 كل موجود والوجود ~~صكه~~ خير محض كما علمت وهو المجهول والمفاض والنسور
 والاعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ما شئت راحة الوجود كما مر من اربعين الكلب
 نجس والوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر القين وكذا الكافر نجس العين من
 حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لأنه طاهر الاصل وانما اختلطت
 الموجودات بالاعدام والظلمات والارجاس لبعدها عن تبع الوجود والنور كالنور
 الشمس الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكسفة فانه لا يخرج من التورية
 والمفاهيم بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتهما من الراتحة الكريمة وبغيرها الا بالجزء
 فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث ~~صكه~~ وجوده وبخودا أو أثر وجوده خير
 وحسن ليس فيه شربة ولا قبح ولكن الشربة والقبح من حيث نفسه عن القيام ومن
 حيث منافاته لغيره آخر وكل من هذين يرجع إلى شئ وعدم والعدم غير مجعول لأحد
 فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفته النفس وقواها
 أشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية
 كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقبة لا بغيرها
 المشتركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في أفعال الفاعلين الهائعين أنه قد تقع
 المشتركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالنسيطة ونحوها ولا شبهة في أن المذهب الرابع
 عظيم الجدة وشديد المتأثرة لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال القبة الكبرى ولشرف
 الاثم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام
 امام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل أمرين أمرين اذ ليس المراد
 منه أن في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه أن فيه خلوا عنه ما
 ولأنه اختيار من جهة مؤاضطرار من جهة أخرى ولأنه مضطر في سورة الاختيار
 كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولأن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل

في هذا المذهب من حيث انه يجهل ويرى يجهل ومن الوجه الذي هو معتبر هو ان ما يشابه
 في نفسه اختلفوا في قولهم انما قيل في خبر الامور واسطها يتحقق في هذا المذهب فان بالتوسط
 بين المذهبين فيد يكون معنى المذهبين عن كسور طريقهما كالماء الفاتر الذي يقال له
 لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين
 الاضداد بمنزلة التلويح بما وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلی وأبسط من غير تضاد
 وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كبوجه الفلك عند التحقيق فانه مع
 بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلی وأبسط مما يوجد في هذا
 العالم لان التي توجد منها انما تنقبض منها بواسطتها فالتوسط بينهما المعنى خبير من
 التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة
 المائية والثالث كالكييفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث
 ليست حرارته ما قد يبرود وتمسح شدتهما جميعا فانت ايم الراغب في معرفة الاشياء
 بالتحقيق الداعي بساكنه الى نيل عالم التقدير لا يمكن من انصف بانوثة التشبيه
 المحض ولا بفعله التزيه الصريف ولا بختوته الجمع بينهما كما هو قول الوجهين بل كمن
 في الاعتقاد كساكن صوامع المكوث الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة أو فوة
 التشبيه ولا غضب ذكوة التزيه ولا خنونة الخلق بين الاخرين المتضادين وانما هم
 من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في ذاته ودان في علوه واسع برحمته
 كل شيء ولا يحلوم ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء
 من الشؤون ولا من ارادته ومشيئته شيء من الارادات والمشيئات ولا جل ذلك قال كل
 يوم هو في شأن وقال ما يكون من فجوى ثلاثة الا هو وابعدهم ولا خسة الا هو سادسهم
 وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما ريت اذ دعيت لم يكن الله في قبضه السلب والاثبات
 من جهته واحمد فلا سلب الرضى عنه صلى الله عليه وسلم من حيث اثبت له وكذا
 قوله فانما هوهم يعذبهم الله بأيديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بليد بهم
 والتعذيب هنالك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت
 فيها افهام الرجال واقعه في التوفيق والهداية ويدهر ما من التحقيق والدراية بتجمل فيه
 تحصيل ما اشد اعانة وتيسير في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة
 مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه أيدي الرحمن الذي كتب على
 نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك أن تدبر في كتاب النفس الانسانية
 وتبأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لسانك ان الافعال الصادرة عن العباد
 هي بعينها على الحق لا كما بقوله الجبري ولا كما بقوله القدري وأيضا لا كما بقوله الفلاني
 فانظر الى أفعال المناهر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا
 ذاتا وصفة ترفعا لذاته تعالى وصفاته وأفعاله واتل قوله تعالى وفي أنفسكم

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فإن
التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو
فعل النفس فالإبصار مثل فعل الباصرة بلا شك لأنه احضار الصورة المبصرة
أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لأنه احضار الصورة المهيئة للمسموعة
أو انفعال السمع بها ولا يمكن شيء منهما إلا بانفعال جسماني وكل منهما انفعال النفس
بلا شك لأنها السميعة الباصرة بالحق لا كما اشتبهت في الحكمة الرسمية أن النفس
تستخدم القوى فقط لكن يستخدم كاتباً أو نقاشاً الآن الاستخدام ههنا طبيعي وهناك
صناعي وفي المشهور رزق وقصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد ههنا
لذلك الفعل مستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم
أن يكون كاتباً فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سمعاً
بصيرار مع أنما فعل إذا وجدنا أن نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل
أدر النجزي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة
إلى قوانيما القريبة من أفق عالم النفس إيضاح القول أن النفس بعينها في العين
قوة باصرة وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا
الامر في سائر القوى التي في الأعضاء فهنا تبصر العين وتسمع الأذن وتبطن اليد
وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به ويده التي بها يمشي ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتوحيدها
عن البدن وقواه وأعضائه لا يتحد بأعضاؤه من الأعضاء عالياً سلكاً أو سافلاً
لطيفاً كان أو كثيفاً ولا يتأثر بقوة من القوى مدركة كانت أو متحركة حيوانية كانت
أو طبيعية بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من
الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل للهوية الإلهية فلها هوية أحادية جامعة
لهويات القوى والمشارع والأعضاء فتستل هويات سائر القوى والأعضاء في هويتها
وتتصلح أياها في أيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي
هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغرى وفي هذه التثابة
الآدمية الشخصية ثم تنشأ التثابة الأخرى بالنفخة الثانية فإذا أنتم قيام تطرون
وأشرق أرض البدن الأخرى بنور النفس كما الحال في القيامة الكبرى حذوا لقد
بالقد وذلك لأن النفس محيطه بقواها قاهره عليها ممتدداً واليه امر جمعها
ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقة هاهنا إلى الله مغربة ههنا وكذلك جميع الموجودات
كأين منه بتدئ واليه نصير ألا إلى الله نصير الأمور (فصل في حلال بقية الشبهة
الواردة على الإرادة القديمة وبعض الشبهة الواردة على الإرادة الحادثة) فمنها أنه يلزم
قدم العالم أو تخلف المراد إذا كانت إرادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون

من الاسلاميين من ~~ههنا~~ عين ذاته عين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم
 والجواب حسبا بشرنا اليه في مباحث حدود الاجسام والطبائع الجسمية
 وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها أنه ورد في كلامه تعالى لا يستل
 ما يفعل فلو كان الشيء من أفعاله غائية أو داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى
 جائزا معقولا فلماذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللهية في الكتاب والسنة
 والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيها نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما
 حسبه الاشاعرة ومن يقتنى أثرهم بل المراد كما مررت الاشارة والتصريح به نفي
 مطلب لم في فعله المطلق وفي أفعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات
 القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الانسان عريضة لغاية هي جودة المضغ
 وهي أيضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي
 تفضية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل
 وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسى وغاية حصول العقل بالمملكة ثم بالفعل ثم
 الانفعال وغاية البارئ المتعالى وفي العلوم مثلا علم اللغة والتعريف لغاية هي علم المنطق
 وغاية أن يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا أخذت
 على الاطلاق فغاية ما نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت
 وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غاية وبعضها آغاية فان مباحث
 الطبيعة والحركة والكون والقساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلى
 مما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والروبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم
 الالهى وأحوال الابداء والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث
 الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته
 البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لبس لشي من
 أفعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن
 لا فاعليه المخصوصة البعيدة منه أو المتوسط أغراض وغايات وليست مترتبة منتهية
 كلها الى من هو غرض الأغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية
 الحققة من كل جهة ومنها أنه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء
 عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهى من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى
 ولم يشكر رانعمائى فيخرج من أَرْضى وسمائى ويلتبط بربا سوائى على أن الرضا
 بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام أن الرضا بالكفر
 كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الفزائى وغيره كالامام
 الرازى بأن الكفر مقضى لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فحين
 نرضى بالقضاء لا بالقضى واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى

الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي
 في نقده المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي
 ليس بشيء لان القائل رضى بقضاء الله لا يعني به رضا بصفة من صفات الله انما يريد
 رضا بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضي (والجواب الصحيح) أن الرضا بالكفر من
 حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر (وقال أستاذنا السيد الأكرم) الفرق
 بين القضاء والمقضي هنالك لا يرجع الى طائل اليس اعتبار المقضي بما هو مقضي
 راجع الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار الله المقضي فاذن انما
 الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالقضاء
 بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس بمقضي بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل
 انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للغيرات الكثيرة لامن
 حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لامن حيث هو كفر وانما
 الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خبرات كثيرة للظلم الوجود انتهى
 كلامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الإيجابية
 أو السلبية ولا شبهة أنهما من باب الإضافات وقد يراد به صورة علمية تلزمها تلك
 النسبة وكذلك العلم والقدرة والارادة وأشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به
 يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لأن المعاني التسدية تابعة لتعلقاتها
 فاذا قيل هذا القاضي أو الحكم قضي أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه
 المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا أو مقضي شرا (وأما على المعنى الثاني)
 فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة في هذا العالم الأدنى جميعا
 في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهي خال عن النقائص والشرور
 والاعدام والمكافات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم السكوني ما يمازاه
 في ذلك العالم من جهة وجودية هي علمه صدوره ومبدأ تكونه وهي لكونها في عالم
 الالهية خير محض لا يشوبه شر به لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم
 الخلق لخلاطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق
 من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقر هذا أظهر الفرق بين القضاء
 والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي وأما ما ذكره
 ناقد المحصل ان قول القائل رضى بقضاء الله لا يعني به رضا بصفة من الصفات
 ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من أصول الذوات
 والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضى بقضاء الله ليس بمعنى رضا بما سبق
 في علمه وأيضاً الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه
 أن علمه تعالى لما كان فعليا لكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهو بعينه

هي حبيبة معلومة له تعالى فكما أن ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شي واحد بلا تغاير
 في الذات ولا في الاعتبار كذا حبيبة كون الاشياء موجودة في أنفسها وحبيبة
 كونها معلومة له مرتبطة بشي واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكده ما ذكرناه وينتور
 مما قرناه أنك اذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر
 وصورة السواد فلا يكفر به ولا يسود به وجد أنك لأن صورة الكفر في الذهن ليس بكفر
 مبذوم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فأتقن
 ولا تقع في حزال الاقدام ومما يدل أيضا على أن مبادئ الاشياء الشرعية والامور
 الموثقة والمستقيمة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم أن يكون فيها شيء أو نقص
 أو آفة على ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من أن الاسماء الجلالية البهيمية له
 سبحانه كالمستقيم والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الاشياء والشرور كالكفرة
 والشياطين والفسقة وطبقات الخبيث وأهلها كما أن الاسماء الجالية اللطيفة كالرحمن
 الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادئ وجود الاخيار والخيرات ~~كما~~ لا انبياء والاولياء
 والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها خير قالوا ان الشيطان الملعون مخلوق من اسمه
 تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما جعلتني وقوله فجاء غويته في الماخذات
 والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متسالحات
 متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها أن فعل العبدان علم الله وجوده وتعلقته
 به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تعلق به ارادته وقضاؤه
 فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقص والحصل
 أما النقض فغير بيان مثله في حق الله في ارادته لا كوان الحادثة سيما عند من أثبت له
 تعالى ارادة متجددة (وأما الحاصل) فقال صاحب المحصل ومن يحدو وحيدوه من اتباع
 الشيخ الاشعري أن الجواب عن هذا الاشكال الوارد على ~~الكل~~ أن الله تعالى
 لا يستل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره (قال العلامة الطوسي في نقده) لو كان ذلك
 مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لسكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى
 في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيق له فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب
 أو ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب
 والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لأن القول بتابعية العلم للمعلوم
 لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لافي العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود
 الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق النقاد اذا ذكر هذا الجواب
 نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شئيتها في الازل فالحق في الجواب
 أن يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما
 اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لسكونها من جملة أسباب

الفعل وعلة والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل بحقيقته فكأن ذاته تعالى علة
 فاعله لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرايط وربط
 الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التباين لكل شئ الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط
 والعقل الواحد أولاً ولزم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من
 امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على قصر مذهب
 الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم أنك
 متى حققت علمت أن التكنة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شئ واحد
 وهو أن الشئ متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحبال أن يصدق عنه
 الفعل الاسباب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم إن فاعلية البارئ
 لما استحبال أن يكون وجوبها بسبب متفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته
 ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل وأما فاعلية العبد فلما استحبال أن يكون
 وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها
 الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبدية بفضاء الله وقدره فان قيل اذا كان
 الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهاي والثواب والعقاب وأيضا اذا كان
 الفعل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي
 اقتضى القضاء عدمه ممثما ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان
 يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والتارك لكانه لم يذم به العقل كوتسا فادبر
 على الافعال فبطل ما ذكره من قوة الجواب أن الامر والنهاي وقوعهما أيضا من
 القضاء والقدر وأما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية
 الرديئة كما أنها اسباب للاضرار الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال
 الباطلة أسباب للاضرار النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (وأما حديث
 القدرة) فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب
 القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل
 أن يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن أصحاب هذا الفن
 يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للآلام في الآخرة والاخلال
 بالواجب يدل إما على الجهل وإما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى
 الى المحال محال فيستحيل من أحد أن لا يعطى الثواب والعوض واذا استحبال عدم
 الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فلم
 أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه
 بألفاظه وهو أقرب الى نيل الحق من سائر ما أورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه
 المرتبة ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسئلة الاودات تنتهي الى ارادة ضرورة دفعا

للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الشافعي
 الحق) أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله أتماً أن يكون بلا توسط في الإيجاد للشيء
 أو يكون بتوسط والاقول لا يقتضي انتهاء الإرادة الى إرادته والشأن لا يناقض
 القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة والإرادة سواء كانت تلك
 القدرة والإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فإذا من قضاء الله وقدره
 وقوع بعض الأفعال تابعاً لاختيار فاعله ولا بدفع هذا الإياقامة البرهان على
 أن لا مؤثر في الوجود إلا الله انتهى أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود إلا والحق
 مؤثر فيه وعلته قريية لا يجوده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه إلا الله والاقول هو
 الصحيح دون الثاني لما مضى من الفصل السابق أن حجية نسبة الفعل الى العبد هي
 بعينها حجية نسبته الى الرب وأن الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر
 من الرب وبالجمله تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الأفعال من عظام
 مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لأحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء أكثر
 الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الإشارات من أن الكل
 متفقون على أن الوجود معلول له على الإطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان
 القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وأنى ذلك لأحد من عرفناه ونظرنا الى
 كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ومنها أن الإرادات الانسانية اذا كانت واردة من
 خارج بأسباب وعمل منتهية الى الإرادة القدسية فكانت واجبة التحقق سواء أرادها
 العبد أو لم يرد فكان العبد ملجأ مضطراً في إرادته ألبأنه اليه المشيئة الواجبة الالهية
 وما نشأ أن الأن يشاء الله فالإنسان كيف يكون فعلة بإرادته حيث لا تكون
 إرادته بإرادته والالتزمت الإرادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون
 المختار ما يكون فعلة بإرادته لا ما تكون إرادته بإرادته والالزام أن تكون إرادته تعالى
 عين ذاته والقادر ما يكون بحيث أن أراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ما يكون
 أن أراد الإرادة الفعل واللم يفعل على أن لا أحد أن يقول أن إرادة الإرادة
 كالعلم بالعلم ووجود الوجود ولزوم اللزوم من الأمور الصحيحة الاتزاع ويتضاف
 فيه جواز الاعتبار لا الى حد لا يمكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من المذهب
 الفارض لعدم التوقف العلى هنالك في الخارج (من الأسفار الاربعة) أصدره الدين
 الشيرازي وهو من أفاضل الامامية المتأخرين ومن أمثال الصوفية المتبحرين رجه
 الله رجة واسعة (في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله في مولده ومبعثه
 ومغازيه الى أن قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
 ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر
 ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واحتلف النسابون فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم أبيه هاشم
 عمرو وسمي هاشم الهاشمي التريدي واطعاه واسم عبد مناف المغيري واسم قصي زيد ويدي
 بجعل لانه جمع قبائل قريش فأزلهامكة وأما أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي
 آمنه بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب
 ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا نعلم أنه كان لامنة أخ فبكون خالا للنبي صلى الله
 عليه وسلم واسكن بنو زهرة يقرولون نحن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم لان
 آمنه منهم أما جدته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لآبيه الادفي فهي فاطمة بنت عمرو
 ابن عائد بن عمران بن مخزوم وهذه أم عبد الله أبي النبي صلى الله عليه وسلم وأما جدته
 النبي صلى الله عليه وسلم لأمه أم آمنه بنت وهب بن عبد العزى بن عثمان بن عبد
 الدار (أظنا والنبي صلى الله عليه وسلم) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا
 في بني سعد بن بكر هوازن وكان ظئره حليلة بنت أبي ذؤيب واسم أبي ذؤيب عبد الله
 ابن الحرث بن سعد بن بكر واسم أبيه الذي أرضعته بلبانة الحرث عبد العزى بن سعد
 ابن بكر وأخوته من الرضاعة عبد الله بن الحرث وأبنة بنت الحرث وجدامة بنت
 الحرث وهي الشيماء لقب غلب على اسمها وأبنتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس
 سنين ثم ردت إلى أمه (أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أول أزواجه خديجة بنت
 خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي وأتمها فاطمة بنت زائدة بن الأصم من بني عامر
 ابن لؤي وخديجة أم أولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا إلا إبراهيم فإنه لما رية
 القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عائذ المخزومي فولدت له جارية ثم تزوجها بعده
 أبوها فدرارة بن نباش الاسدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له هند بن أبي
 هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت
 وربى ابنها هند فكان ربيبه وكان تزوجها هو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه
 إلى أن قبضت أربعين سنة وعشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة أبي طالب ع
 بثلاثة أيام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة عودة بنت زمعة وكانت
 تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة مات ولم يعقب فتزوجها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بعده وهي أول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما
 ثم تزوج عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه بكر أولم يتزوج بكرا غيرها وكان
 تزوجه بها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه
 بسبعة أشهر وقبض عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثمانى عشرة وبقيت إلى خلافة
 معاوية ووفيت سنة ثمان وخمسين وقد قاربت السبعين وقيل لها ندفنك مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقالت اني قد أحدثت بعده فادفنونى مع أخواتى فدفنت بالقيع
 وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت

بنيس بن عبد الله بن حذافة السهمي وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
 كسرى ولا عقب له ومات حقة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه وتزوج
 زينب بنت خزيمه من بن عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله عند
 عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها أم المساكين وتزوج زينب بنت جحش الاسدي
 من بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمه وهي بنت عمه النبي صلى الله عليه وسلم أمها أحمية
 بنت عبد المطلب وهي أول من مات من أزواجه وبعد وفاته في خلافة عمر رضي الله عنه
 وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذا تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت
 عليه أمسك عليك زوجك وتزوج أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب واسمها رمله
 وكانت تحت عبد الله بن جحش الاسدي فتتصر ذلك بأرض الحبشة فتزوجها
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي جعل عليه رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في بيته فاهو باقي بالمدينة عند مولاهما وبقيت الى خلافة معاوية وتزوج
 أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة وكانت قبله تحت أبي سلمة بن عبد الأسد وأم سلمة
 بنت عم أبي جهل وأخوها عبد الله بن أبي أمية كان من أشد قريش عداوة للنبي صلى
 الله عليه وسلم ثم أسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت أم سلمة سنة تسع وخمسين بعد
 عاشة بستة أشهر وأيام وتزوج جويئة بنت الحرث تزوجها وبنى بها بسرف وسرف
 على عشرة أميال من مكة وتوفيت أيضا بسرف سنة ثمان وثلاثين فدفنت هنالك
 وكانت قبل أن يتزوجها تحت أبي سبرة بن أبي رهم العامري وتزوج صفية بنت
 حي بن أخطب النضيري وكانت عند رجل من بني دخير يقال له كنانة فضررب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر أهل دمه وسبى أهلها وتزوجها وتوفيت
 سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان أغار على بني المصطلق وهم غارون
 ونعمهم تسقى على الماء فكانت جويرية بنت الحرث مما أعاب وتزوجها النبي صلى
 الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخسين وأما التي وهبت نفسها للنبي صلى الله
 عليه وسلم قال أبو اليعقوبان هي خولة بنت حكيم السلمي وقال غيره هي أم شريك
 الازدية (أولاد النبي صلى الله عليه وسلم) ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة
 القاسم وبه كان يكنى والظاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم ومن ماوية
 القبطية إبراهيم فأما القاسم والطيب فمات بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم
 سبع ليال ثم مات وأما زينب فكانت عند أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزى
 ابن عبد شمس واسم أبي العاصي القاسم وأمه هالة بنت خويلد بن أسد بن عبد
 العزى أخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان أسير يوم بدر فغنى
 عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقه بغير فداء وأنت زينب النبي صلى الله عليه
 وسلم بالمدينة فقدم أبو العاصي المدينة فأسلم وحسن إسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد هجر النبي صلى الله عليه وسلم اليها بسبع سنين وشهرين وأما رقية فتزوجها
 عتبة بن أبي لهب فأمره أبوه أن يطلقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان
 بالمدينة وماتت بها بعد مقدمه المدينة بسنة وعشرة أشهر وعشرين يوماً وولدت
 لعثمان عبداً له ومات وهو ابن ست سنين وأما أم كلثوم فتزوجها عتبة بن أبي لهب
 فقارها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لثمان سنين وعشر
 وعشرة أيام بعد مقدمه بالمدينة وأما فاطمة فتزوجها علي ابن أبي طالب بالمدينة
 بعد سنة من مقدمه المدينة وبقي بها بعد ذلك نحو من سنة وماتت بعد وفات النبي
 صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحمد وأم كلثوم الكبرى
 وزينب الكبرى وأما إبراهيم من مارية القبطية فإنه ولد بالمدينة بعد ثمان
 سنين من مقدمه وعاش سنة وعشرة أشهر وثمانية أيام وكانت مارية هدية المقوقس
 ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم أحد السك وفرس
 أبي عريرة بردة بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرتجز فرس رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الذي اشتراه من الأعرابي وشهد لهزيمة بن ثبات وكان له عليه السلام
 فرس يقال له لاز وفرس يقال له الطرب وفرس يقال له اللعيف وفرس يقال له
 لورد وكانت البغلة التي أهدها إليه المقوقس يقال لها دلدل وبقيت
 إلى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعقوب وكان له من النوق القصواء والجدعاء
 والعضباء وكانت لقاحه التي أغار عليها عيينة بن حصن بالغاية عشرين لجة
 (أحواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ودر رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين
 عام الفيل وعام الفجار عشرين سنة ودفعته أمه إلى أظفاره من بني سعد بن بكر
 فلم يزل عندهم خمس سنين ثم ردوه عليها فأخرجته أمه إلى أخوالها بالمدينة بعد سنة
 فتوفيت بالأبواء وردته أم أيمن حاضنته إلى مكة بعد موت أمه وتوفيت عبد المطلب
 وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع أبي طالب عمه إلى الشام وهو ابن اثني عشرة
 سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج إلى الشام في تجارة خديجة وهو ابن
 خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وأيام وبنيت الكعبة ورضيت قريش
 بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن أربعين سنة ورأت قريش
 النجوم يرمي بها بعد عشرين يوماً من مبعثه وتوفى عنه أبو طالب وهو ابن تسع
 وأربعين سنة وثمانية أشهر وأيام وتوفيت خديجة بعد أبي طالب بثلاثة أيام ثم خرج
 إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة أشهر من موت خديجة وأقام بها شهراً
 ثم رجع إلى مكة في جوار مطعم بن عدي وأسرى به إلى بيت المقدس بعد سنة ونصف
 من وقت رجوعه إلى مكة ثم أمره الله بالهجرة واقتضى عليه الجهاد فأمر أصحابه
 بالهجرة فخرجوا وأرسلوا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعامر بن

فهجرة مولى ابي بكر وعبد الله بن ارقط ويقال ارقط ويقال ارقط الهذلي وخلف
على بن ابي طالب على ودائع مكنت للناس عند حقي اذاها ثم لحق به وهاجر
الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول فكان التار يخ من شهر ربيع الاول فردا الى المحرم لانه اول
شهر ذى الحجة ونزل بقاء على كلثوم بن الهنسد من بني عمرو بن عوف الاوسي ثم مات
كلثوم فقهر الى سعد بن خبيصة الاوسي واقام شهرا وأربعة أيام الى أن أتمت صلاة
المقيم ثم أتى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا
غزوة ودان بعد ستة أشهر ثم غزا عيرا القريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا في طلب كرز
حتى بلغ بدر بعد عشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدر اقال الشعبي بدر
كانت بئر الرجل يدعى بدر اقال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون
ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان
وسبعون رجلا والباقيون من سائر الناس وكان لو امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبيض ورايته سوداء من مرض لها شاة من رجل وكانت رايته يومئذ مع على ولواؤه مع
مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا وامر أربعة وأربعون رجلا
وكان مع امير العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابي طالب وكانا من جماعة كرهين
ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكان في الاسارى عقبة بن ابي معيط والنضر
ابن الحرث بن كلدة فقتلهم ما النبي صلى الله عليه وسلم بالصفراء واستشهد من المسلمين
اربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر رمضان سنة اثنتين اسبع عشرة ليلة خلت منه
قال ابن اسحق وكانت غزوة احدث سنة ثلاث في شوال قال والمياسرة قريش لحرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بني حارثة
فأقاموا بقبعة يومهم وليلتهم ثم خرج من غدي الف رجل من أصحابه فلما كانوا في بعض
الطريق انخزل عنهم عبد الله بن أبي سلول بثلاث الناس وقالوا والله ما ندري على
ما نقتل انفسنا وهمت بنو حارثة بنو سلمة بالرجوع ثم عصهم الله ومضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذهب فرس بذنبه فاصاب ذؤاب سيف فاستله فقال عليه السلام
لصاحب السيف وكان يحب المال ولا يعتافه ثم سيفك فاني ارى السيف يستل
اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبع مائة
وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة
ما أمرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها ومالت الى الغنائم
فأصيب المسلمون وانهمز منهم من انهمز واستشهد من المهاجرين يوم احد أربعة نفر
حزرة بن عبد المطلب وعبد الله بن جهم ومصعب بن عمير وشعاس بن عثمان بن الشريد
واستشهد من الانصار احدى وستون رجلا وأسماء من قتل من المشركين وعددهم

في كتب السير وكان يوم الخندق سنة أربع ويوم المصطلق وبني لحيان في شعبان سنة
 خمس ويوم خيبر في سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة
 وفيها قدم عليه جعفر بن أبي طالب من عند النجاشي وفيها صالحه أهل فدك على
 النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لأنه لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب
 وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فصدقه المشركون وكان ساقط معه من
 الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن أن يبلغ محله فبايعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا
 خمسة عشر ومائة وكان أول من بايع عبد الله بن عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك
 أنه عليه السلام بعثه إلى مكة ليخبر قريشا أنه لم يأت طرب فاحتبسته قريش عندها
 وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد قتل فدعا الناس إلى البيعة على مناجاة
 القوم ثم بلغه أن الذي ذكر من أمر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه إلى
 مؤتة في سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال إن أصيب جعفر وإن أصيب
 فعبد الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام
 بأمر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتله عقيقة فاشمازت كل طائفة من غير
 انضمام وفي سنة ثمان فتح الله عليه مكة في شهر رمضان فأقام بها خمس عشرة ليلة
 بقصر الصلاة ثم سار إلى حنين في شوال سنة ثمان واستخلف على مكة عتاب بن أسيد
 فلقى رسول الله عليه وسلم جمع هو أزن بحنين للنصف من شوال فهازمهم الله
 وهلك أموالهم ونساءهم وكان الذين ثبتوا مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد
 هزيمة الناس على بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب أخذوا بحكمة بغلته والفضل
 ابن العباس وأبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه قثم بن أبي سفيان ثم سار
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين إلى الطائف فحاصرهم شهرًا ثم انصرف
 ولم يفتحها فاعتبر من الجعرانة في ذي القعدة ثم انصرف راجعًا إلى المدينة فدخلها
 وأقام بالمدينة إلى رجب سنة تسع ثم سار إلى أرض الدوم فكان أقصى أثره تبوك
 فأقام بها وبني مسجد أهو بها إلى اليوم ورفع الله عليه في سفره ذلك دومة الجندل بعث
 إليه خالد بن الوليد فأقامه بكدر صاحبها فصالحه على الجزية ثم أقام بالمدينة إلى
 حضور الموسم سنة تسع فبعث أبا بكر أميرًا على الحاج فأقام للناس حجهم وهي أول
 حجة كانت في الإسلام وأنزلت براءة بعد أن سار أبو بكر فبعث بها مع علي بن أبي طالب
 وأمره أن يقوم بها في الناس إذا فرغ أبو بكر من الحج ثم صدر علي وأبو بكر إلى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
 وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسوله إلى ملوك الأرض ودخل الناس
 في الإسلام أفواجا وأنزلت عليه إذا جاء نصر الله والفتح فعلم أنه قد نفي إلى نفسه
 فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال يقين من ذي القعدة فأقام للناس حجهم

ثم صدر الى المدينة فقام بهم باقية ذى الحجة تمام سنة عشر والمحرم ومفر واشتق
عشرة ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه
الى أن قبض عشر سنين كواهل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد
يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة
الاربعاء في حجرة عائشة رضي الله عنها وعن أبيها (خلافة ابي بكر وأخباره ونسبه)
هو أبو بكر عبد الله بن ابي حنيفة عثمان وكان اسم ابي بكر في الجاهلية عبد الكعبة فسماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه اولاده عتيق الله من
الشار كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وسمى مديقا لصدقه خبر المسرى فهو عبد
الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤي
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويج في اليوم الذي قبض فيه رسول الله
عليه السلام في سقيفة بني ساعدة بن كعب بن الخزرج ثم بويج بيعة العام يوم الثلاثاء
من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم منع الزكاة فبغادهم حتى
استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فحج بالناس سنة احدى عشرة ووقع اليمامة وقتل
مسيلة الكذاب والاسود بن كعب العنسي بفسحاء وبعث أبو بكر بالناس في سنة اثنتي
عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت اجنادين سنة ثلاث
عشرة في جمادى الاولى واختلقوا في سبب مرضه الذي مات به وفي اليوم الذي مات
فيه فقبل له سم فمات يوم الاثنين في آخره وقيل انه اغتسل في يوم بارد فحجم ومصر
خمس عشرة يوما وتوفي يوم الجمعة لتسع ليال بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة
فكانت ولايته سنتين وثلاثة أشهر وتسع ليال انفقوا على أن عمره ثلاث وستون سنة
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسن من أبي بكر عقدا رضى خلافته (خلافة عمر
ونسبه وأخباره) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن قرط بن رباح بن عبد الله
ابن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة وبكنى
أبا حفص وكان يدعى الفاروق لانه أعلن بالاسلام ونادى به والناس يحذونه ففرق بين
الحق والباطل وكان المسلمون يوم أسلم تسعة وثلاثين رجلا واهراة عكة فكم لهم عمر
أربعين وقال ابن مسعود ما رأينا أعزة منذ أسلم عمر بويج له بالخلافة باستخلاف ابي بكر
اياه ففتح الله عليه في سنى ولايته بيت المقدس وبلاد الشام والعواصم مما يلي الروم
وهمدان ونهاوند والاهواز وما والاها من بلاد العجم حتى انتهت الفجوات الى
اصطخر كما هو مذكور في كتب التواريخ وبعث بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى
المدينة ففتح فيروزا بولواة غلام المغيرة بن شعبه يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذى
الحجة ثمة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر في حجرة عائشة مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع أبي بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة أشهر وتوفي وهو ابن

ولما قتل على بن أبي ربيعة بالكوفة وبويع لمعاوية بيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة
فسار الحسن يريد الكوفة فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية وباع له
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية إلى الشام وانصرف الحسن إلى المدينة فمات بها
سنة بعد سنة بنت الأشعث امرأته بمواعيد وعسدها معاوية أياها وكانت وفاته في شهر
ربيع الأول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن علي)
فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه إليه عبيد الله بن زياد عمر ابن سعيد
ابن أبي وقاص قتل بكر بلا سنة إحدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين
سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته معروفة ورضوان الله عليهم أجمعين
إلى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن أراد
التفصيل فعليه جراحة السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم فبينما هو عند العقبة أذاق رطابا
من الخبز فجاءه آل النخيلة فقالوا لا نخيلون أكلكم قالوا بل نجلسوا فدعاهم إلى الله وعرض عليهم
الاسلام وتلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود أن النبي عليه السلام قد أظلم
زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لئذ لا يسبقن اليه ودعيتكم فأجابوه فلما انصرفوا
إلى بلادهم وذكره لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم فأتى في العام
القابل اثنا عشر رجلا إلى الموسم من الانصار أحدهم عباد بن الصامت فلقوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهي بيعة العقبة الأولى فبايعوه بيعة النساء
يعنى ما قال الله تعالى يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يسألنك على أن لا يشركن
بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتان يفتريه بين أيديهم
وأرجلهن ولا يعصينك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الآخر سبعون
رجلا إلى الحج فراعدهم عليه السلام بالعقبة أوسط أيام التشرى قال **كعب**
ابن مالك لما كانت الليلة التي راعدها فيها بنسأ أول الليل مع قومه فاجتمعوا
الناس من النور تسلا ثمان فرسنا حتى اجتمعوا بالعقبة فأتاها رسول الله صلى الله
عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخبز إن محمد أحيى علم فهو
في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد أتى الا الانقطاع اليكم فان كنتم وافين بما
وعدهم فأنتم وما تحملتم والا فاتركوه في قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
داعيا إلى الله ومرضيا إلى الاسلام وتاليا للقرآن فاجاباه بالايان فقال اني
أبايعكم على أن تذهبوا عني عما نعت به آباءكم فقلنا لا يطيد بك نبايعك عليه فقال
عليه السلام أخرجوا إلى منكم اثني عشر نقيبا فأخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان
عبادة نقيب بني عوف وهذه البيعة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة
مشهورة وهي البيعة التي وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة إلى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاوليين وعبادة شهدا فهو
 من المبشرين في الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخارى للكرمانى عليه الرحمة) يعنى
 أهل النظر قالوا احديثان متناقضان قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال ما كفر بالله نبي قط وأنه بعث اليه ملكا فاستخرج من قلبه وهو صغير عاقصة
 ثم غسل قلبه ثم ردا الى مكانه ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه
 فوج ابتية عتبة بن أبي لهب وأبا العاص بن الربيع وهما كافران قالوا وفي هذا
 تناقض واختلاف وتنقص لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو محمد ونحن نقول انه
 ليس فيه نعمة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا
 من ولد اسمعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهم ما خلا الجن ولم يزالوا على بقايا
 من دين أبيهم ومن ذلك سب البيت وزيارته والتمسك والنكاح وايضا الطلاق اذا كان
 فلا نال الزوج الرجعة في الواحدة والثنتين وتفرق القراش في وقت الحيض والغسل
 من الجنابة ودية النفس مائة من الابل والقصاص في المرح وقطع اليد في السرقة
 ودفع الظلم وزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزاني الحصن والزانية المهضنة كذا
 واتباع الحكم في المبال في الخدش وتخريم ذوات الهامم بالقرابة والصهر والنسب
 وهذه أمور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوحده في صفاته
 وأفعاله ويؤمنون بالمسكين السكاكين وكلهم أهل التوحيد في الاعتقاد قال الاعشى
 وهو جاهلي

فلا تعسبي كافر الك نعمة * على شاعدي يا شاهد الله فاشهد

يريد على لسانى يا لك الله فاشهد بما أقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآباء النبي
 صلى الله عليه وسلم وأمهاته كلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون
 في اعتقادهم قال زهير بن أبي سلمى وهو جاهلي لم يلق الاسلام في قصيدته المشهورة
 التي تعد من السبع

يؤخر فيه وضع في كتاب ويدخر * ليوم الحساب أو يجعل فينقم

وكانوا يقولون في البلية وهي الناقة التي تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلق ولا تقى - فقد
 تموت أن صاحبها يحيى يوم القيامة راكبها وان لم يفعل أو لا يؤم ذلك بعده جاء حافيا
 راجلا فقد ذكر أبو زيد فقال كالبلايا رؤسها في الولايا * ما منحنا السرم حرا لخدود
 والولاي البراذع وكانوا يقولون البرذعة ويدخلونها في عنق تلك الناقة وقال النابغة
 محلمهم ذات الاله ودينهم * قوم خير جون غير العواقب

يريد الجزاء بالأعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين
 اسمعيل وابراهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله
 والعمل بشروطه ثم ما في تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان في صغره

وصكبه قبل الوحي وكان يعيهم وقال عليه السلام بغضت الى شعبه انه كان
 لا يعرف فرائض الله والشرائع التي شرعها لعباده على لسانه حتى اوحى اليه ولذلك
 قال تعالى ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى يريد ضالا عن تفصيل الايمان
 والاسلام وشرائه فهذا وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الكتاب
 ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرآن ولا شرائع الايمان ولم يرد بالايمان الذي
 هو الاقرار لان آباءه الذين كانوا في افعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم
 موحدين لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه
 السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون به اليه تعالى وتقربهم فياذكروا
 منه ويتقربون الظلم ويحسدون عواقبه ويتحالفون على أن لا ينجي على أحد ولا يظلم
 وقال عبد المطلب لما لك الحبشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهبت لي فحبب منه كيف
 لم يسأله الانصراف عن البيت فقال ان لهذا البيت من يمنع منه أو كما قال
 فهو لاه كانوا يقرون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون العليق بالمظهر قبل الوحي يؤمن
 بالله تعالى وهذا لا يخفى على أحد ولا يذهب عليه أن مراد الله تعالى في قوله ما
 كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان أن الايمان شرائع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا
 الحديث أنه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وقرمه هؤلاء
 كذلك الابن أمية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قر يش كابي جهل وغيره لانه تعالى
 حكى عن ابراهيم عليه السلام في اتبعني فانه مني ومن عصاني فانه كفور رحيم وقال
 لنوح عليه السلام انه ليس من أهلك يعني ابنه لما كان على غير دينه وأما تزويجه ابنته
 الى الكافرين فهذا أيضا من الشرائع التي كان لا يعلمها وانما تتبع الاشياء بالتحريم
 وتحسن بالاطلاق والتحليل وليس في تزويجهما كاذرين قبل أن يحرم الله عليه انكاح
 الكافر وقبل أن ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفر بالله تعالى (من شرح الاحاديث التي
 ترى ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب
 كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية
 استعدادات تتم قدر النفوس البشرية فيها على التأثيرات في عالم العناصر ما بغير معين
 أو معين من الامور السماوية والاقول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه
 العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر وما يشترط من الوجهة الى غير الله
 من كوكب وغيره كانت كتبها كالفقود بين الناس الا ما وجد في كتب الامم الاقدمين
 فيا قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه
 لم يشعروا بالشرائع ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواظ ووسيد او منذ كبرا
 بالجنة والنار وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل مصر
 من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التاليف والامثار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها
وتفنتوا فيه ووضعت بعد ذلك الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب
طلم الهندي في صور الدروج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان
كبير السحرة في هذه الملة فنهج كتب القوم واستخرج الصناعات وخص على زبدها
فاستخرجها ووضع فيها عدة من التآليف واكثر الكلام فيها اوفى صناعة الكيمياء لانها
من توابعها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى أخرى انما تكون بالقوى
النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولتقدم هذه مقدمة يتبين لك منها
حقيقة السحر وذلك ان النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهي مختلفة
بالخواص وهي اصناف وكل صنف يختص بخاصية لا توجد في الصنف الاخر
وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصفة افتقروا الانبياء عليهم السلام لها خاصة
تستعينهم للانفسال من الروحانية البشرية الى الروحانية الملائكية حتى يصير ملكا
في تلك اللمعة التي انبثقت منها وهذا هو معنى الوحي وهي في تلك الحالة متصلة للمعرفة
الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير في الاكوان
ونفوس السحرة لها خاصة التأثير في الاكوان واستجلاب روحانيه الكواكب
للتصرف بها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فبعد
الهي وخاصة ربانية ونفوس الكهنة لها خاصة الاطلاع على الغيبات بقوى
شيطانية وهكذا كل صنف يختص بخاصية لا توجد في الاخر والنفوس الساحرة
على مراتب ثلاث يأتي شرحها فاولاها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو
الذي تسميه الفلاسفة السحر والثانية بمعنى مزاج الافلاك والعناصر وخواص
من الاعداد ويسمونها الطلسمات وهي اضعف رتبة من الاولى والثالثة بتأثير
في القوى المتخيلة يعتمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع
من التصرف ويطلق فيها انواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يصدده من ذلك
ثم ينزلها الى الحس من الرأين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراون كأنها في الخارج
وليس هناك شيء كالتيحكي عن بعضهم أنه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هناك
شيء من ذلك ويسمى هذا عند الدلافة الشعوذة أو الشعبة هذا تفصيل مراتبه ثم
هذه الخاصة تكون في النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل
 بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم
العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتدليل فهي لذلك توجه الى
غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا والكفر من مواد
وأسبابه كما رأيت ولهذا اختلف الفقهاء في قتل الساحر هو لكفره السابق على
فعله أو لتصرفه بالافساد وما ينشأ عنه من الفساد في الاكوان والكل حاصل منه ثم

لما كانت المرتبة الثانية الاولي من السحر لها حقيقتها في الخارج والمرتبة الاخيرة
 الثالثة لا حقيقتها له اختلف العلماء في السحر هل له حقيقة او انما هو تخييل فالتاثلون
 ان له حقيقة نظروا الى المرتبتين الاوليين والتاثلون بانه لا حقيقة له فظنوا الى المرتبة
 الثالثة الاخيرة فليس بينهم اختلاف في نفس الامر بل انما جاء من قبل اشتباه هذه
 المراتب والله اعلم واعلم ان وجود السحر لا مزية فيه بين المعتزلة من اجل التأثير الذي
 ذكرناه وقد نطق به القرآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر
 وما أنزل على المسلمين يبابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا انما نحن
 فتنة فلا تكفر الى قوله الا باذن الله وفي الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر
 حتى كان يخجل اليه انه يفعل الشيء ولا يفعل وجعل لـ سحره في مشط ومشاقة وجف
 طلعة ودفن في بئر ذروان فأمر الله عز وجل عليه في المعوذتين ومن شر النفاثات
 في العقد قالت عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر
 فيها الا انخعت وأما وجود السحر في أهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين
 فكثير ذاق به القرآن وجاءت به الاخبار وكان للسحر في بابل ومصر أيام دوشة موسى
 عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت مهجرتة من جنس ما يدعون ويتنازعون وبقي
 من آثار ذلك في البرابي بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأى شباب العيان من يصور
 صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور
 أمثال تلك المعاني من أسماء وصفات في التأليف والتفريق ثم يتكلم على تلك الصورة
 التي أقامها مقام الشخص المسحور وعينا ومعنى ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه في فيه
 بذكر ارمحارج حروف ذلك الكلام السوء ويعتد على ذلك المعين في سبب اعتدله لذلك
 نفسا ولا بالعقد والالزام وأخذ العهد على من أشر له من الجن في نفسه في فعله ذلك
 استسعار العزيمة بالعزم وتلك النية والاسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع
 النفخ متعلقة بريحته الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها أرواح خبيثة ويقع عن ذلك
 المسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا أيضا من المتكلمين للسحر وعلمه من يشير الى كسائه
 أو جلد ويتكلم عليه في سره فاذا هو مقطوع مخفوق ويشير الى بطون الفم كذلك
 في مرأعهم بالبج فاذا معاوها ساقة من بطونهم على الأرض وسمعنا أن بأرض
 الهند بهذا العهد من يشير الى انسان فيخبط قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوحى
 في حشائه ويشير الى الرمانة وتقع فلا يوحى جسد من حبوبه امشي وكذلك سمعنا أن
 بأرض السودان وأرض التبرك من يسحر السحاب فيطر الأرض المخصوصة وكذلك
 رأينا من على الطلسمات بجاثب في الأعداد المتحابة وهي (رك) (رغد) أحد العددين
 مائتان وعشرون والآخر مائتان وأربعة وثمانون ومعنى المتحابة أن أجزاء كل واحد
 التي فيه من نصف وربع وسدس وخمس واماها اذا جمع كان مساويا للعدد الآخر

صاحبه قسمي لاجل ذلك المتحسبة ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الاعداد أثر
في الالفه بين المتحابين واجتماعها اذا وضع موضع شخص وشروط مرعبة في ذلك
كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوافق المخصوصة بالشمس وغيرها من
الكواكب وذكرنا أن الامام فخر الدين الرازي وضع كتابا في تلك السماء السبع المكتوم
وانه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما
يظن ولعل الامر بخلاف ذلك وبالمغرب صنف من هؤلاء المتكلمين لهذه الاحمال
السحرية يعرفون بالبرماجين وهم الذين ذكرت أقوالا منهم يشير إلى الكسواء والجلد
فيتمرقق ويشيرون إلى بطون الغنم بالبعج فتنبعج ويسمى أحدهم بهذا العهد باسم البعاج
لأن أكثر ما يتحمل من السحر بعج الانعام يهرب بذلك أهلها ويعطوه من فضله وهم
متسترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت
من أفعالهم هذه وأخبروني أن لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرية وإشراك
روحانية الخ والكواكب سطرت فيها صفيقه عندهم تسمى الخنزيرة يتدارسونها
وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون إلى حصول هذه الافعال وأن التأثير الذي لهم
انما هو فيما سوى الانسان الحزمن الامتعة والحيلوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما
يشي فيه الدرهم أي ما يملك ويساع ويشترى من سائر المملكات هذا ما رآه وسألت
بعضهم فأخبرني به وأما أفعالهم فظاهرة موجودة وقفة على الكثير منها وما عايناها من
غسيريبة في ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم (وأما الفلاسفة)
فغرقوا بين السحر والطلسمات بعد أن أثبتوا أنهم ما جبهوا أثر للنفس الانسانية
واستدلوا على وجودها لأثر للنفس الانسانية بأن لها أثرا في بدنهما من غير الجري الطبيعي
وأسباب الجسمانية بل آثار عارضة من كيميات الارواح تارة كالسحونة الحادثة
في الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية أخرى كالذي يقع من قبل التوهم
فإن المائى على حرف حائط أو جبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك
ولهذا نجد كثيرا من الناس يعودون أنفسهم بذلك بالدرب عليه حتى يذهب عنهم
هذا الوهم فيجدونهم عثون على حرف الحائط والجبل المنتصب ولا يخافون السقوط
فثبت أن ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها للمسة وطمن أجل التوهم وإذا كان
ذلك أثر للنفس في بدنهما من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فجاز أن يكون لها مثل
هذا الأثر في غير بدنهما ان نسبتها إلى الابدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير
حالة في البدن ولا منطبعة فيه فثبت أنها مؤثرة في سائر الاجسام وأما التفرقة عندهم
بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج الساحر فيه إلى معين وصاحب
الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات
واوضاع القلائد المؤثرة في عالم العناصر كما يقوله المتحمسون ويقولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربما العبادات العلوية السماوية بالطباع
 السفلية الارضية والطباع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبها
 في غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكنتسب لسحره بل هو مفلور على تلك
 الجبلية المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المجهزة والسحر أن المجهزة
 قوة الهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما
 يفعل ذلك من عند نفسه ويقوته النفسانية وامداد الشياطين في بعض الاحوال
 فيبين ما الفرق في المنعولية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما يستدل ثمن على
 التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المجهزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخبير
 والنفوس المتحضرة للخير والتعدي بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب
 الشر وفي أعمال الشر في الغالب من التفریق بين الزوجين وضروا لاعداء وامثال
 ذلك ولله وس المتحضرة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الهامين وقد يوجد
 بعض المتصوفة اصحاب الكرامات تأييد ايضا في احوال العالم وليس معدودا
 من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهى لان شغلهم وطريقهم من آثار النبوة
 وتابعها ولهم في المدد الالهى حظ عظيم على قدر حالهم وايمانهم وقههم
 بكلمة الله واذا قيد احد منهم على افعال الشر فلا يأتينا لانه مقيد فيما ياتيه ويذره
 بالامر الالهى فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن آناه منهم فقد عدل عن
 طريق الحق ورعاس حاله ولما كانت المجهزة بامداد روح الله والقوى الالهية
 فذلك لا يعارضها شئ من السحر وانظر شأن سحرة فرعون مع موسى في معجزة العصا
 كيف تلفت ما يأمرون وذهب سحرهم واضمحلت كان لم يكن وكذلك لما نزل
 على النبي صلى الله عليه وسلم في المعوذتين ومن شر الفخائات في العدة قالت
 عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأها على عدة من العدة التي سحر بها الا انفلتت
 فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون أن درقش
 كيان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المئينى العددى منسوجا بالذهب
 في طالع فلنكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رسبه بالقادسية واقعة
 على الارض بعد انهم زام فارس وشناتهم وهو فيما يزعم أهل الطلمسات والوافاق
 مخصوص بالغلب في الحروب وأن الراية التي يكون فيها أو معها الاتهنزم أصلا الا أن
 هذه عارضها المدد الالهى من ايمان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسكهم
 بكلمة الله فاقبل معها كل عقد سحرى ولم يثبت وبطل ما كانوا يعاملون وأما الشريعة
 فلم تفرق بين السحر والطلمسات والشعبذة وجعلتها كلها بايا واحدا محظورا لان
 الافعال انما أباح لنا الشارع دهنها ما يمتنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا وفي
 معاشنا الذي فيه صلاح ديننا وما لا يمتنا في شئ منها فان كان فيه ضرر أو نوع

ضرر صك السحر الحاصل ضرره بالوقوع وتلق به الطلسمات لان أثرهما واحد
 وكالجمامة التي فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير تنفس العقيدة اليمانية برد الامور
 الى غير هافيكون حينئذ ذلك الفعل محظور على نسبته في الضرر وان لم يكن مهمما
 عليه ولا فيه ضرر فلا أقل من تركه قربا الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه مالا
 يعنيه فجعلت الشريعة باب السحر والطامحات والشعبدنيا باواحد المتأفم باسم
 الضرر وخصته بالحظر والتعريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى بهذا العهد بالسيميا
 نزل وضعه من الطلسمات اليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة فاستعمل
 استعمال العامة في النحاص وحدث هذا العلم في الملة بعد صدره ثم اوعند ظهور الغلاة
 من المتصوفة وجموحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم
 والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم في تنزل
 الوجود عن الواحد وتزيينه وزعموا أن الكمال الاسمائي مظاهره ارواح الافلاك
 والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان
 على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنتقل في اطواره وتعرب عن اسرارها فحدث
 لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيميا لا يوقف على موضوعه ولا يتصا
 بالعدد مسائله وقد تعددت فيه تأليف البوني وابن العربي وغيره حاشي اتبع
 آثارهما وحاصله عندهم وعثرته تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء
 الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية
 في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف لم هو فتنهم من جعله
 للزواج الذي فيه وقسم بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف كما في العناصر فاخصت
 كل طبيعة بنصف من الحروف التي بقع التصرف في طبيعتها فبالاوانفسا لابل ذلك
 الصنف فتنبوع الحروف بقانون صناعي يسمى التكميل فالنارية تجتمعها (الاهط)
 فشد) والهوائية تجتمعها (بوينتض) والترابية تجتمعها (جز كسقنظ) والمائية
 تجتمعها (دحلح رخغ) فالحروف السارية لدفع الامراض الباردة والمضاعفة قوة
 الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا اوحكما كما في تضعيف قوى المريح
 في الحروب والقتل والفنك والمائية أيضا لدفع الامراض الحارة من جميات
 وعبرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا اوحكما كتضعيف
 القوى القمرية وأمثال ذلك وقسم عليهم ما الترابية والهوائية من الطبائع والقوى
 والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية فان
 حروف الجددالة على اعدادها المتعارفة وضعها وطبعها فيهن من اجل تناسب
 الاعداد تناسب في نفوسها أيضا كما بين الباء والكاف والراء دلالة التكميل فتنها على
 الاثنين كل في مرتبته فالباء في مرتبة الاحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

في مرتبة المئين وكالذي بينها وبين الدال والتاء دلالاتها على الاربعة وبين الاربعة
 والاثني نسبة الضعف ونحو ذلك للاسماء أو فاق كمال الاعداد يختص ~~بكل~~ صنف من
 الحروف بصنف من الاوفاق التي تناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف
 وامتزاج التصرف من السر الحرفي والسر للعددي لاجل التناسب الذي بينهما فاما
 سر هذا التناسب بين الحروف وأمر من جهة الطبائع أو بين الحروف والاعداد فامر عسير
 على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستندة عندهم الذوق والكشف
 قال البوني ولا تظن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلي وانما هو بطريق
 المشاهدة والتوفيق الالهي وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء
 المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فامر لا ينفك عن كثرته عن كثير منهم تواتر
 وقد ينسب أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان
 حقيقة الطلسم وتأثيره على ماحقة أهله قوى روحانية من جوهر القهر تهمل
 فيما له ركب فعل غلبة وقهر بامرار فلكية ونسب عددية ونجورات جالبة لروحانية
 ذلك الطلسم مشدود نفسه بالهمة فائدتها ربط الطليع العلوية بالطباع السفلية
 وهو عندهم كالنجمة المركبة من أرضية وهوائية ومائية ونارية حاصلة من جملة
 تحيل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى صورتها وكذلك الاكسير
 للجسام المعدنية خيرة تقلب المعدن الذي تسرى فيه الى نفسها بالا حلة ولذلك
 يقولون موضوع الكيمياء جسد في جسد لان الاكسير اجزاء كل جسدانية ويتولون
 موضوع الطلسم روح في جسد لانه ربط الطمايع العلوية بالطباع السفلية والطمايع
 السفلية جسد والطمايع العلوية روحانية وتحقق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات
 وأهل الاسماء بعد أن نعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله انما هو للنفس الانسانية
 والمهم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحكمة علمها بالذات الآن
 تصرف أهل الطلسمات انما هو في استئزال روحانية الافلاك والأكبر وربطها
 بالصورة وبالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب
 بطبيعته فعل النجيرة فيه حصلت فيه وتصرف أهل الاسماء انما هو بما حصل لهم
 بالمشاهدة والكشف من النور الالهي والمدد الرباني فيسخر الطبيعة لذلك طائفة
 غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الفلكية ولا غير هالاق مدده اعلى منها
 ويحتاج أهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تغيد النفس قوة على استئزال روحانية
 الافلاك وأهون بهما درجة ورياضة بخلاف أهل الاسماء فان رياضتهم هي الرياضة
 الكبرى وليست لقصد التصرف في الاكوان اذ هو حجاب وانما التصرف اهم حاصل
 بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلاصا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله
 وحقائق المكوث الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات ونصرفهم من هذه الحقيقة وهؤلاء هم أهل السيميا
 في المشهور كان اذن لا فرق بينه وبين أصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات
 أو ثقل منه لأنه يرجع الى أصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة وأما صاحب اسرار
 الاسماء اذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بغوات
 المخلوص في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يقول عليه
 فيكون حاله أضمر في رتبة وقد مزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى
 الكواكب فبين ذلك الاسماء الحسنى وأبرسم من أوقافها بل ولسائر الاسماء
 أوقافا تكون من خطوط الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم كما فعله البوني في كتابه
 الذي سماه الانماط وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العنقاوية وهي
 برزخية الكمال الاسمائي وانما تنزل تفضيلها في الحقائق على ما هي عليه من
 المناسبة واثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قد يمزج
 أيضا صاحب الطلسمات علمه وقوى كواكبه بقوى الدعوات المولفة من الكلمات
 المخصوصة المناسبة بين الكلمات والكواكب الآن مناسبة الكلمات عندهم ليس
 كما هي عند أصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما يرجع الى ما اقتضته
 أصول طريقتهم السحرية من أسماء الكواكب بجميع ما في عوالم المكونات
 من جواهر وأعراض وذوات وعنان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فليس كل
 واحد من الكواكب قد قسم منها يخصه ويذون على ذلك مباني غريبة متكررة
 من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة الجرجاني في الغاية
 والنهار من حال البوني في انماطه انه اعتبر طريقتهم فان تلك الانماط اذا تصفحت
 وتصفحت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت
 على الغاية وتصفحت قيامات الكواكب التي فيها وهي الدعوات التي تخص
 بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب أي الدعوة التي يقام لها بها يشهد بذلك
 ذلك اما ما به من مادتها أو بان التناسب الذي كان في أصل الابداع وبرزخ العلم قضى
 بذلك كله وما أوتيت من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمه الشرع من العلوم بمفكر
 الثبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (تحقيق وثبوت) هذه السيميا كما تحقق لك
 انما ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك انما قد من أن التصرف
 في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التي فطرهم الله
 عليها والسحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء التصرف
 بكتبهم عنوا بالملكة الايمانبة وهو من نتائج التجربة ولا يقعدون الى تمجيسه وانما
 بآتيهم عفوا والمتكئون منهم اذا عرض لهم أعرضوا عنه واستعاذوا بالله منه وعدوه
 محنة كما يصح عن أبي يزيد البسطامي انه وافى شاطئ دجلة مشاء متخفرا فالتقى له

طرغا الوادى فاستعاذ بالله وقال لا أبيع حظى من الله بدائق وركب السفينة عابرا مع
 الملايين واما السحر فلا بد فى الجبلى منه من الرياضة ليجترج من القوة الى الفضل
 وقد يحصل غير الجبلى منه بالاكتساب وهو دون الجبلى فتعانى فيه الرياضة
 كما تعانى فى الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر أنواعها وحكي بعضها
 مسلمة الجبر بطل فى كتاب الغاية وجابر بن حيان فى رسائله وغيرهما ويستعملهما
 كثير من بقصد اكتساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة
 السحرية التى للدوليين مشحونة بالكسريات كالتوجهات للكواكب والدعوات
 لها التى يسمونها قياسات ستجلاب روحانياتها كاعتقاد التأشير من غير الله
 فى ربط الفعل بالطوالع النجومية وعناطرات الكواكب فى البروج لتحصيل الاثر
 المطلوب فاعتمد لذلك كثير من روم التصرف فى عالم الكائنات وقصدوا طريق
 تحصيله على وجه يبعد عن ملائسة الكفر واتصاله وقلبوا تلك الرياضة شرعية باذكر
 وتبسيحات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية هذا هم الى معرفة المناسبة
 منها للعبادة ما قدمناه من انقسام العالم بمافيها من ذوات وصفات وأفعال بأثار
 الكواكب السبعة ويعبرون مع ذلك الساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك
 وينسبون تلك الرياضة الشرعية فخر جابر من السحر المعهود الذى هو كفر او يدعو اليه
 ويتسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البونفى فى كتاب الانماط
 وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسميا توغلا فى القرار من اسم السحر وهم
 فى الحقيقة واقعون فى معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا بدون كل
 البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف فى عالم الكائنات
 وهو محظور عند الشارع وما وقع للانبياء من المعجزات والاولياء من الكرامات فبأذن
 من الله يحصل لهم العلم الضرورى بذلك الهام وغيره ولا يتعمدونه من دون اذن
 فلا تشك فى بجايمزه هؤلاء فى هذه السميا فانما هي كما قررت لاثمن فموت السحر
 وضربه ملغيا من مقدمة ابن خلدون (حماية على باسرا الحروف على مشرب القوم)
 قالوا الحروف الثورانية هي الاربعة عشر المجموعة فى قولهم نص حكيم له مر قاطع
 ومعناه ان هذه الحروف الواقعة أوائل السور نص آله حكيم متقن له أى لذلك النص
 سر قاطع لعروق الشبهة عن أطلعه الله تعالى عليه ونوح بها تسع وعشرون سورة
 على عدد الحروف مطلعا فتكون اشارة الى اظهار عجز البلغاء عن الاتيان بمثله فكانه
 قال هذا الذى عجزتم عن الاتيان بمثله ولف من المادة التى تؤلفون منها كلامكم
 ولذا وردت على طرز كلامهم من كونها سرقا واحدا الى خمسة فاحادها من فن
 وثنائها حم طه طيس وثلاثها الم الرطسم ورباعها المص المرو وخماسها كهيعص
 حم عسق والسور المتوجة بها أمهات وغيرها كالمقدمات والتفات وفى الباب الثامن

والتسعين من الفتوحات أوائل السور ملائكة اجتمع بهم واخادوني علوما فاذا انطق
 القارئ بها فكأنه ناداهم فاذا قال ألم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعدة فيقولون
 صدقت وبسمة فقفرون له وهم أربعة عشر آخرهم نون ظهر وافي منازل القرآن العظيم
 ومع التكرار تسعة وسبعون بيد كل شعبة من شعب الايمان فقد استقر في البضع
 غاية هنا انتهى فقوله في منازل القرآن اشارة الى تشبيه القرآن بالفلك اذ بدوراته
 يحصل نظام الظهور والاطهار الذي هو قوس النزول من دائرة الوجود واوله المبدأ
 ومنتهاه آدم الذي هو الغاية المحبوبة كما اشار الله سبحانه فان الضمير بلسان الاشارة
 آدم لكونه نجسة واربعين وجهه باعتبار المشاعر العشر وتوجهه بغيرها فان المعرفة
 المذكور عليها بأحاديث أن أعرف انما تكون بها الاستعداد بالعقل اياها وافر وضمير
 المقام لكونه واحدا كما دل عليه ضمير أحيت كما يحصل بالقرآن نظام الشعور
 والاشعار الذي هو قوس الصعود واوله آدم الذي هو المحب كما اشار اليه بحبونه وجهه
 باعتبار المشاعر العشر المذكور عليه بقوله نه التي هي الكمال الظهور والاشعة ومنتهاه
 المعاد وكما أن في الفلك منازل للقمر الحسي كذلك في القرآن منازل للقمر العقلي وهو
 النفس الناطقة وكما أن القمر خال في حد ذاته عن النور يحصل له من الشمس بسيرة
 في مساره الى أن يقابلها فيقضي نورا ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا
 آخر كذلك النفس خالصة في حد ذاتها عن النور العلي والله أخرجكم من بطون
 أمهاتكم لاتعلمون شيئا ومعلومها يوم السبت خسبته بطرق غواشي الطبيعة علمها التكنها
 بعد محصله لمن شمس العقل الفعال بسيرها في منازل القرآن العظيم بالعقل
 مرتبة للحدود واجزا التعريف الى أن تقابل شمس العقل فتقضي منه نورا علميا باغاضة
 النتيجة والمعرف عليها ثم يخزنه فيه متوجه اليه الى أن تقارنه ثم تستأنف دورا
 آخر فان قلت منازل القرآن تزيد على منازل القمر واحد قلت هي وان كانت ثمانية
 وعشرين لكن القمر يمكث فيها تسعة وعشرين يوما وأربعة اشهر وتسعة اثمان
 تسع يوم وخمس عن تسع يوم لان السنة القمرية ثمانية وأربعة وخمسون يوما وخمس
 يوم وسدسه الا ان الكسري ملغى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها
 مخرجا كثيرا الكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها عداد أصم بل أول وهذا
 كما جعل المجنون قطر الدائرة مائة وعشرين مع أنه في نفس الامر وعند المساح
 مائة وأربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثمانية وستون وانما اناسب
 القرآن فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا أنزل القرآن ليله القدر
 من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان مسجداً آدم الذي
 خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة
 الجبريلية هذا وقول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سلفية كلها مسموعة
وهي (جرت فشط) وتسمى سواقط الفاتحة لقطعها من سبعة منها حروف
وهي ما عداها وقالوا السنين بين الحروف بالكمال معروف اما ما عدا الحرف في كتابه
الموضوع في علم معاني الحروف ان السنين مظهر للبداء والتمام والوصلة بينهم ما ولذا اثلثت
سنانه سطا وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فان الالف للبداء ولذا كان مخرجها باطنيا
والميم للتمام ولذا كان مخرجها آخر الخارج واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا
ولاشك ان الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الجامعة لصفات الجلال وصفات الجلال
مضات كمال ومثله اعتبروا في الانسان الكامل او لا اختصاصها من بين الحروف
باستواء بيناتها وزبرها فان كلامهم ما سبون وزبر اسم الحرف ما يبرز منه أي يكتب
وهو أوله لانه المسمى فان أسماء الحروف اختصت من بين سائر الاسماء ~~بكون~~
المسمى جزاءها والمصحح لذلك كونها بالفظا كالاسم والداعي اليه كونها معلومة حسا
كما تعلم وضعها والى جعلها أولا المباعدة في اظهارها بكونها أول ما يشرع السمع
ونخرج عن ذلك اسمان أحدهما الهمة فانها اسم للالف الياسية فكانت الياسية
أن يقال أمره لكها اسم مستحدث وكلامنا فيما وضعه العرب وهم قد وضعوا الهاء الف
والمسمى في أولها وانما عدل الى المستحدث لخصا لثابتين اسميهما ~~فكون~~ بذاتها
موجودة في أول أحدهما وبما هو أقرب الحروف مخرجا اليها في أول الآخر فان أول
حروف الخلق الهمة وثانيها الهاء والاسم الآخر لفظ لا فانها اسم للالف الياسية
والمسمى موجود فيها بذاته ~~لكن~~ في الاول لكونها بالذات وتعدرا وتسمى
الابتداء بالساكن مطلقا وموجودة أولا في اسمها الآخر وهو لفظة آلف لكن
لابد انهما بل بما هو أقرب الحروف مخرجا اليها فتكون جامعة للامرين لكن في اسمين
في كل أحدهما بخلاف الياسية فانها لما جعلت بينهما في اسم واحد وهو آلف لم تضع
العرب لها غيره وأما المستحدثون فقد قصدوا تحوي وجودها الذاتي والغيري
وليكون لفرع اسمان كالاصل أحدهما مشترك بينهما وهو آلف والآخر شخشي وهو
لفظة همة في الاولى ولفظة لافي الثانية فكل من اختصين مع آلف مترادفان وهي
مشترك لكن المراد بها أولا في الترتيب لا في الياسية وأما الياسية فهي المراد بلفظ
لا المذكورة قبل الياسية فهي مثل باوتا وشو حامي كونها اسمائيا مسموعة ورا
أو ثلثا سبعة وداعلى القولين وقول المعلنين للاطفال لام آلف لحن وقول الشاعر
خرجت من عند زياد كل طرف ~~تخط~~ رجلاى يخط مختلف وتكتبان في التراب لام الف
مولد كما صرح به ابن جني فالحروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر
منها ثمانية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ما عدا الزبرينات لكونها تين ما أجمله
الزبر في مذاق أهل الله وقالوا فيما يتعلق بأسرار الاعداد انه لا يتصور وجود خمسة

٢	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

والاربعين في وق من الاوقات الا في المثلث اذا كانت اعداد متناسبة نسبة عددية
طبيعية على قوالى الاعداد واما في اعداد فيزيد على ذلك وقد وصفوه بلليون وهو
المبارك لتسبته الى آدم عليه السلام الذي بوجوده نوات البركات وبصعده تخت
خلافته تالت الخيرات لحصول النوع الاشرف الذي هو غاية خلق ما هو امنه ومن
حواء التي هي ضلعه الايسر كما أن الخمسة التي هي بمنزلة نهاي الضلع الايسر من عدد
اسمه وذلك أن التسعة بمنزلة آدم لانها من الاحاد والاحاد نسبة الابوة والولادة الى
سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما أن آدم نهايتها مراتب المخلوقات التسعة التي هي
العقل والنفس والقلب والكوكب والعنصر والمعدن والنباتية والحيوان والانسان
فما وجد بعده مكر من حيث النوعية واما عدم تكرار التحلي الذي هو مقتضى اسمه
الواسع فن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها مثلها
بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة في الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى
كربة ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مر بها احد وعشرون فقد ولدت الواحد الذي
هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها ولذلك تلد حواء آدم
بالفعل وانما تلد آدم المتي الذي هو مبدأ آدم وآدم بالقوة والواحد والستة وان كانا
كرويين حيث يحفظان أنفسهما اذا ربحا الا ان الخمسة تحفظ ما يتولد عنها في التربيع
فان حاصل كل تربيع يوجد في التربيع الذي بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون
وهي توجد في مر بها وهي ستائة وخمسة وعشرون وهي توجد في مر بها وهي
ثلثمائة وتسعون ألفا وستائة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية وانما الستة
فلا تحفظ مر بها وهو الستة والثلاثون اذا ربح فانه ألف ومائتان وستة وتسعون
وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وأيضا الخمسة اذا ضربت في التسعة حصلت
خمس وأربعون فكانت ضلعا اليسر من عدد اسم آدم أي أقل والتسعة الضلع الاكثر
وأبضا الكمال الظهوري للخمسة خمسة وعشرون هو عدد اسم حواء وضلع المثلث
الطبيعي بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت في الضلع الاسفل من طبيعته وهو واح
وكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت جزأ من آدم لم تكن على
صورتها الانسانية والكمال الظهوري للتسعة خمسة وأربعون وهي آدم وجميع
رقوم المثلث الطبيعي مع الكمال الظهوري للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) مخفي قوله
تعالى طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي يا طه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع
الانساني ما أنزلنا عليك القرآن لتشقي والمراد اما القرآن التكويني أو التدويني
فالمتني على الاول ما جعلنا لك جامعا لجميع مراتب الموجودات لتشقي بل لتسهل على طاعة
حقائق الموجودات بسبب وجودها فوجدناها فيك وعلى الثاني ما أنزلنا عليك القرآن
بالوحي الاتسعد بالعمل بما فيه ويمكن أن يراد منه وصهما وافراده الضمير نظرا

لكن كونهما كالواحد اثنان وسكنا أما الاول فلام باجرؤه واجزء ليس فيه الشكل ولا يكون
كل كنه فمكرة ولذا كنه حالة الجماع التي هي أعلى مراتب الفعل والانفعال ككرة
واحدة وأما الثاني فلا اتحاد اثرهما وهو بقاء النوع وحينئذ تصح أيضا ارادة الغنيين
في القرآن أما الاول فظاهر وأما الثاني فلا خصا ص آدم بالاسماء وهي كلام
كاقرآن وأيضاً سكنه السماء الدنيا التي هي نهر الصفة الكلامية ولذلك كانت
اقطاع الحضرة الجبريلية وقد أنزل القرآن بحله واحدة في رمضان الى يدته العزة
منها ثم نزل منجما في ثلاث وعشرين سنة وأيضاً كما أن كوكبها وهو القمر خليفة
شمس الحس في ازالة ظلمة الكسافة الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل في ازالة
الظلمات الطبيعية وأيضاً الثالث منسوب اليه والربع لعطارد وهكذا
يكون التسع زحل والعشر المجاور لرتبة الاتحاد الداخل في حد الصكرات افلاك
الثوابت التي لا يعلم عدتها الا مدعيها والاطلس الوقف الاحد عشرى الذي هو فرد
أهم أول لا كسر له ولا جذور ولا ضلع كما أن الاطلس الذي هو العرش مجهول السكان
والسمك والمساحة وبعد سطحة المذهب عن المركز الى حنا من الشرح الذي كتبه شيخنا
العلامة الشيخ ابراهيم المصري الحلبي على لغز اسم كتاب الزبدة لبهاء الدين العيني سنة
خمس وستين ومائة وألف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة
في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وبكارها من الصعابة
والثابتين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع
الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهديا بقبيل عليه الجهور ومن
لذة ومال وجاء والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاماً في الصعابة
والسلف فلما انشأ الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وفتح الناس الى
مخالطة الدنيا اختص المقلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة قال القشيري
رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب
ومن قال اشتقاقه من الصفاء والصقوة أو من الصفة فيعيد من جهة القياس الغوى
قال وكذلك من الصوف لانهم لم يحتصوا بلبسه قلت والظاهر انه من الصوف وهم
في الغالب محتصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالطة الناس في لبس فاخر الثياب الى
لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على
العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن
سائر الحيوان بالادراك والادراك نوعان ادراك العلوم والمعارف من اليقنين والظن
والشك والوهم وادراك الاحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط
والرضا والغضب والشكر والسب واماثل ذلك فالعنى العاقل والمتصرف في البدن
ينشأ من ادراك الواردات وأحوال وهي التي يتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

عن بعض كائنات العلم عن الأدلة والقرح والحزن عن ادراك المولم والمتلذذ به والنشاط
عن الجمام والكسل عن الاعياء وكذلك المريد في مجاهدته وغيباته لا بد ان ينشأ له
عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحال اما ان تكون نوع عبادة
فترسخ وتصير مقام للمريد واما ان لا تصير عبادة وانما تكون طرفة
حاصلة للنفس من فرح أو سرور أو نشاط أو كمال أو غير ذلك وانما هي طرفة
يترقى فيها من مقام الى مقام الى ان ينتهي الى القبول والقبول هي التي هي
الطاقة للعبادة والمريد لا بد ان يترقى في هذه الطاقة الى ما يحلها كمال الطاعة
والاخلاص وبقية هذه الطاقة هي التي هي في مقامها من التواضع والاعتناء
ومراتب من نشاطها في التمرين والسرور الى مقام التواضع والعرفان واذا وقع التقصير
في النتيجة فلو كان في مقامها من قبل التقصير في الذي قبله وكذلك في انظر
الاعمال في هذه المراتب القلبية فلهذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه في سائر اعماله
وينظر في حقانها لان حصول النتائج عن الاعمال ضروري وقصورها من الخلل
فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على اسبابه ولا يترك في ذلك
الاقليل من الناس لان الغفلة عن هذا كنهها شاملة وغاية اهل العبادات اذ لم ينتهوا
الى هذا النوع انهم يأتون بالطاعة مختصة من نظر الفقه في البراء والامتنان
وهؤلاء يبحثون عن ثباتها بالاذواق والمواجد ليطلوا على أنها خاصية من
التقدير أولا وتظهر ان اذسل طريقة تمسكها فتنسب للنفس على الاعمال والعبادة
والكلام في هذه الاذواق والمواجد التي تحصل من المجاهدة فلهذا نظر العرب في هذا
ويترقى منها الى غير هاتم لهم مع ذلك آداب مختصرة بهم واصطلاحات في القضاة
تدور بينهم اذ الاوضاع القوية انما هي للمعاني المتعارفة فاذا عرف من ماهو غير متعارف
اصطلاحا على التعبير عنه بلفظ يتسرفه منه فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من
العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه وصار علم الشريعة على
صنفين صنف مخصوص بالفقه وأهل الفيا وهي الاحكام العامة في العبادات
والعبادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوة في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة
النفس عليها والكلام في الاذواق والمواجد العارضة في طريقةها وكيفية الترقى فيها
من طروق الى ذروق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم فلما كثرت العالوم ودونت والف
القضاة في هذه المذاهب والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه
الطريقة في طريقةهم فخرج من كتب في أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء
في الأخذ والترك وعظم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم كما فعله
اقتسري في الرسالة السهروردية في موافق المعارف وندرج الغزالي بين الامرين
في الاتيان وصار علم التصوف علما مدونا بعد ان كانت الطريقة هياد فقط وكانت

أخص كما هم الغاشق من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دوت بالكلية من
التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه الجاهدة والذكر تبعها ما عاليا
كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك الشيء
منها والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر
الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانها وتجدد نشوه
وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتنقية الروح ولا يزال في غموز تايد الى أن يصير شبهودا
بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين
الادراك فتعرض حينئذ للاهواء الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي ويقرب
ذاته في حقيقة حقيقة من الافق الاعلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض
لاهل الجاهدة فيكون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يكون
كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهم وهم وقوى نفوسهم في الموجودات
السفلية وتصير طوع ارادتهم فالعظمة منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف
ولا يعتبرون عن حقيقة شيء لم يؤمر وابتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة
ويتعذرون منه اذا وقع لهم وقد كانت العصابة رضى الله تعالى عنهم على مثل
هذه الجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها
عناية وفي فضائل أبي بكر وعمر وعلى رضى الله تعالى عنهم كثير منها رتبهم في ذلك
أهل الطريقة ممن اشتهرت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم
ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي
وراءه واختلقت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف فعلهم في امارة القوى
الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها
بقام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها
حينئذ وانهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى العاقل
هكذا قال الفزالي في كتاب الاحياء بعد ان ذكر ضرورة الرياضة ثم ان هذا الكشف
لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل
لصاحب الخلوة والجوع وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم
من المراتسين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرأة
الصغيرة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بها جهة المرقى فانه يتشكل فيها معوجا
على غير صورته واذا كانت مستقيمة يتشكل فيها المرقى صحيحا فالاستقامة للنفس
كالانسياط للمرأة فيما ينطبع فيها من الاحوال والمعاني المتأخرون بهذا النوع من
الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح
والعرش والكرسي وامثال ذلك وقصرت مداركهم لم يشاركهم في طريقهم عن فهم

أدوا قههم ومواجدهم في ذلك قاهل القبايين منكر عليهم ومسلم لهم وليس البرهان
والدليل ينافع في هذا الطريق ردوا قبولا أذهى من قبيل الوجدانيات (تفصيل
وتحقيق) يقع كثيرا في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مبين
لخلوقاته ويقع المتكلمين أنه لا مبين ولا متصل ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم
ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالخلوقات اما بمعنى الحلول فيها
أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جله ولا تفصيلا فليبين تفصيل هذه المذاهب
ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تنقطع معانيها فقول ان المباشرة يقال لمعنيين
أحدهما المباشرة في الحيز والجهة ويقابلها الاتصال وتسمى هذا المقابلة على هذا
التقدير بالمكان اما صريحها وهو تجسيم أولها وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة
وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباشرة فيحصل غير هذا المعنى
ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباشرة وقالوا لا يقال للباري انه مبين لخلوقاته
ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للتهيئات وما يقال من أن الله لا يتخلو عن
الاتصاف بالمعنى وضده فهو شرط بصفة الاتصاف أولا وما مع امتناعه فلا
بل يجوز التخلو عن المعنى وضده كما يقال في الجاد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
ولا كاتب ولا أمي وصفة الاتصاف بهذه المباشرة مشروطة بالحصول في الجهة على
ما تقر في مدلولها والباري سبحانه منزوع عن ذلك ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع
لامام الحرمين وقال لا يقال للباري مبين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه
ولا خارج عنه وهو معنى ما تقول الفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه شبه
على وجود الجواهر غير المحيضة وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتهم للباري
في اخص الصفات وأما المعنى الآخر للمباشرة فهو المغايرة والمخالفة فيقال
الباري مبين لخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابلها الاتحاد والامتزاج
والاختلاط وهذه المباشرة هي مذهب أهل الحق كاهم من جمهور السلف وعلماء
الشرائع والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن نفاخناهم ومذهب جماعة
من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى أن الباري
تعالى متحد بخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته وربما زعموا أنه مذهب
الفلاسفة قبيل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذي يعنونه المتكلمون حين
يقولونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه بأنه ذاتان تنفي احدهما
أو تندرج اندراج الجزء فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد
هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لانه حاول
قديم في محدث أو اتحاد به وهو ايضا عين ما تقول الامامية من الشيعة في الأئمة
وتقرر هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين الاول أن ذات القديم كمنتهى المحدثات

على رؤسها ودمعها واهلها المحببة في باقى التصوفين وهى كلها ظاهرة وهى المقام عليهم
 فى المقوم لوجودها بعدنى لولاه كانت قد ما وهى رأى اهل الحلول الشائبة طرقت
 اهل الوحدة المطلقة وكانهم استشعروا من تقرير اهل الحلول الغيرية المنخفضة
 للقول الاتحاد فنقوها بين القديم وبين الخلق فى الذات والوجود والصفات
 وغالطوا فى غيرية المظاهر المدركة بالحواس والعقل بأن ذلك من المداير البشرية
 وهى أوهام ولا يريدون الوهم الذى هو قسم العلم والظن والشك وانما يريدون
 انما كلها عدم فى الحقيقة وجود فى المدرك البشرى فقط ولا وجود بالحققة
 الا للقديم لا فى الظاهر ولا فى الباطن كما انقره بعد بحسب الاسكان
 والتعويل فى تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما فى المداير البشرية غير مفيد
 لان ذلك انما ينتقل من المداير الملكية وانما هى حاصله للانبياء عليهم السلام
 بالقطرة ومن بعدهم الاولياء بهذا يتم وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة
 العلمية ضلال وربما قصد بعض المنصفين ذلك فى كشف الخبوءات وترتيب
 حقائقها على طريق اهل المظاهر فاقى بالانحطاط فى الانحطاط بالنسبة الى اهل النظر
 والاصطلاحات والعلوم كما فعل الغرغالى شارح قصيدة ابن الفارض فى الدير اذ القى
 بكتب فى صدر ذلك الشرح فانه ذكر فى صدر الوجود عن الفاعل وترتيبه أن الوجود
 كله صادر عن صفة الوحدة التى هى مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات
 الكريمة التى هى عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور التجلى وأول مراتب
 التجليات عندهم تجلى الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال باقاضة الابداد والظهور
 لقوله عز وجل فى الحديث الذى يتناقضونه كنت كنزا مخفيا فاجيت أن أعرف خلقت
 انطق لي عرفونى وهذا هو الكمال فى الابداد المتزل فى الوجود وتفصيل الحقائق
 وهو عدهم عالم المعاني والحضرة العمانية والحقيقة المحمدية وفيها حقائق الصفات
 والروح والقلم وحقائق الانبياء والرسال أجمعين وأكمل من اهل الامة المحمدية وهذا
 كله تفصيل الحقيقة المحمدية وقصد من هذه الحقائق حقائق اخرى فى الحضرة
 الهامية وهى مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم
 التركيب هذا فى عالم الرقى فاذا تجلت فهى فى عالم الفنى انتهى ويسمى هذا المذهب
 مذهب اهل التجلى والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر اهل النظر على تحصيل
 مقتضاها لغرضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب
 الدليل وربما تكرر فظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف فى شئ من مناجية وكذلك
 ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهى رأى أغرب من الاول فى تعقله
 ونشأ به يزعمون فيه أن الوجود كله قوى فى تقاضيه بها كانت حقائق
 الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك

من متصوفة في السلكين في الكشف وفي ما رواه ابن أبي عمير في كتابه في معرفة
المراد والواجد في الشريعة والسير في الصلوة والعبادة في كتابه في معرفة
وغيره ونابههم ابن العربي وابن سبهين وثيابة بن عبد الله بن العفيف وابن القارض والحسين
الاسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم في الطبق للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة
الذين انشأوا بالحل والهمة الاثمة مذهباً لم يعرفوا قبلهم فاشرب كل واحد
من القوم يثبت مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابها عقائدهم وظهور
في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يسلموا
أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لا يخرج من أهل العرفان وقد
أشار إلى ذلك ابن عسكاني في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال جل جناب
الطريق أن يكون شياً مستقلاً لا يدور على غيره ولا يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام
لا يقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي بل هو من أفعال الخلق في فهمه ما يقوله
الرافضة من نوارث الاثمة عندهم ثم قالوا انفسهم من الانبياء الى يومنا هذا
كما قالت الشيعة في التبعات حتى أنهم لما أسندوا للمعصومين من الانبياء ما ينسبوا
لأئمة ثم وتخلطهم وقفوه على علي رضي الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى أيضاً والافعل
رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بفضله ولا طريقة في لباس ولا حال ولا مكان
أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كذلك ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء مؤثر
عنه على الخصوص بل كان الصحابة كلهم اسوة في الدين والورع والزهد والجاهلية
تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم ثم ان الشيعة يخيلون بما ينقلونه من ذلك اختصاص
علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهاباً مع عقائد التشيع المعروفة لهم
والذي يظهر في المتصوفة العراقيين ما ظهر في الاسماعيلية من الشيعة وظهور كلامهم
في الامامة وما يرجع اليها مع ما عرفت اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر
والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق في الانقياد الى الشرع وافردوه بذلك
أن لا يقع اختلاف كما تقر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه رأس
العارفين وافردوه بذلك تشييداً بالامام في الظاهر وأن يكون على وزنه في الباطن
ومعوه قطب المدار المعرفة عليه وجعلوا بالابدال كالتعبا بمبالغة في التشبيه فتأمل
ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر القاطن وما شئنا به كتبتهم من ذلك مما ليس
لسلف المتصوفة فيه كلام ينفي ولا اثبات وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة
ومذاهبهم في كتبهم (تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا فصلاً من كلام شيخنا العارف
كبير الاولياء بالاندلس أبي مهدي عيسى ابن الزيات كان يقع له كتبات في
على آيات الهروي التي وقعت له في كتاب المقامات فوهم القول بالوحدة المطلقة أو بكاد

بصرح به ما هو قوله

واحد الواحد من واحد * اذ كل من وحده واحد

توحيد اياه توحيد * وقعت من تبعه لاحد

توحيد من يتفق عن نعته * تنبيه ابطال الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل التذكرة استشكل السائل اطلاق لفظ التوحيد على

من واحد الواحد ولفظ الواحد على من وقع عليه وتبعه واستشعر واحد الآيات وجهها

فانها لو استعملت في قول علي رضى الله عنه ان الله واحد التوحيد عندهم

التي هي من الحوادث والوجودات في العلم وان الواحد في هذه الآية والواحد

وقد قال أبو عبد الله في رضى الله عنه كان التوحيد على ما ظهر وعين ما بين ورون ان وقوع

التوحيد في تلك الحالة هو توحيد لا تسمية وهم باعتبار احضرات الحس بمنزلة صور

الظلال وانما الذي تصور والمراد ان كل ما سوى عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا

معنى كان الله ولا شيء معه والآن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذي

صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه * وهو الاكل شيء ما خلا الله باطل * قالوا في

وحدونك فقد قال بوجد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فعله وموحد قديم هو

معبوده وقد تقدم ان معنى التوحيد اتقاء عين الحادث وعين الحادث الا ان ثابته

بل متعددة والتوحيد هو الذي كاذبه يمكن يقول لغته وهذا معناه في سبب ليس

في البيت غير ذلك فيقول الا تحب لسان حاله لا يصح هذا الا بعد سواب وقدم حال بعض

المحققين في قولهم خلق الله الزمان هذه اللفاظ تافض اصولها لان الزمان متقديم

على الزمان وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان وانما جعل على ذلك لضميق العبارة عن

الحقائق وبجز اللغات عن تادية الحق فيها وبما اذا تحقق ان الموحد هو الموحد وعدم

ما سواه جله صح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حرج على

من وحد الحق مع صفاء الرسوم والامار وانما هو من باب حسنات الابراسيات

المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان

في حقه نقصان علمه بمرتبه وأنه تليد يستلزمه العبودية ويرفعه الشهود وينظر

من لبس حدونه عن الجمع وأغرق الاصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة

ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم

على شيعيل الكثر من التنبيه والتفطن لقام أعلى ترتفع فيه الشفعية ويحصل

التوحيد المطلق بحيث لا يخطأ ولا يغتار بمن سلم استراح ومن تارعه حقيقة أنس

بقوله كنت شجرة وبظلمة واذا عرفته العاني لا مشاحة في اللفاظ والذي يفيد هذا

كله امر محقق فوق هذا الطور لا يتناقضه ولا خيرة عنه وهذا المقدار من الاشارة كاف

والتمعن في مثل هذا جواب وهو الذي أوقع في المقالات المقررة انهم كلام الشيخ

البهي مهدي رحمه الله تعالى كثير من الفقهاء استبدوا المرء على حوله اقتضوا من في غير
 المقالات وأمثالها وشملوا بالكثير ما وقع لهم في الطريقة والمحق أن الكلام معهم
 فيه تفصيل فان كلامهم في أربعة مواضع أحدها الكلام على الجاهلات وما يحصل
 من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتصل تلك الأذواق التي تصير
 مقاماً يترقى منه إلى غيره كما قلناه وثانيها الكلام في الكشف والحقائق المدركة
 من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوسم والنبوة
 والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الوجودان وحدودها من
 موجودها ومكوتها كما مر وثالثها التصرفات في العوالم والاكوان بأنواع الكرامات
 ورابعها الفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة القوم يعرفون عنها
 في اصطلاحهم بالشبهات تستشكل ظواهرها فتكره ويحسن ومتأول فأما الكلام
 في الجاهلات والجهالات وما يحصل من الأذواق والمواجد في تأييدها ومحاسبة
 النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق
 بها هو عين السعادة وأما الكلام في كرامات القوم واختيارهم بالقبليات وتصرفهم
 في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وإن مال بعض الطلبة إلى أن يحكموا بها فليس ذلك
 من الحق وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني من أئمة الأشعرية على أنكارها
 باتباعها بالمجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتدعي وهو دعوى
 وقوع المجزة على وفق ما جابه قالوا نعم وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير
 مقدور لأن دلالة المجزة على الصدق عقلية فان صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع
 الكاذب اتبعت صفة النفس وهو محال هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من
 هذه الكرامات وإنكارها نوع مكبرة وقد وقع للصاية وأكابر السلف كثير من ذلك وأما
 الكلام في الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم
 فيه من نوع التشابهات لما أنه وجد في عندهم وفاقداً للوجدان بعزل عن أذواقهم
 فيه واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لأنها لم توضع إلا للتمعارف وأكثر
 من المحسوسات فينبغي أن لا تعرض لكلامهم من ذلك وتترجمه فيما تركناه من
 التشابهات ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر
 الشرع فأكرم بها سعادة وأما الألفاظ الموهمة التي يعرفون منها بالشبهات
 وبما أخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن
 الحس والواردات تحكمهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب
 والجبور معذورين علم منهم فضلهم واقتداره حل على القصد الجليل من هذا وأمثاله
 وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدها الموضوع لها كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله
 ومن لم يعلم فضل ولا اشتهر فيواخذ بما صدر عنه من ذلك أذ لم يتبين لنا ما جعلنا

على تأويل كلامه وامان تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فواخذ
 ايضا ولذا اتقى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم في حضور وهو مالك
 لحاله والله أعلم وسلف المتصوفة من أهل الرسالة وهم اعلام الله لم يكن لهم حرص
 على كشف الجلباب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شيء من ذلك كانوا
 يقررون منه ويرونه من العوائق والحس وأنه ادراك الثمن ادراكات النفس ^{مستقيمة} ~~مستقيمة~~
 وأن الموحدين لا تنحصر في مدارك الانسان وعلم الله أوسع وخلقه ما كبر وشربته
 بالهداية أملي فلم يلقوا بشي مما يدركونه بل يحفظوا الجوارح في ذلك ومنعوا
 مع يكشف لها جلباب من أحوالهم من انهم فيها فيه والوقوف على حقيقة بل يلتزمون
 طر يقتم كما كانوا في عالم النفس قبل الكشف عن الاتباع والاعتقاد وبأمر من أصحابهم
 بالزاهل ^{مستقيمة} ~~مستقيمة~~ أن يكون حال المرید والله أعلم بحقيقة الحال الى هنا من
 حقيقة تاريخ العبر لابن خلدون ملخصا بعض التلخيص (في دفع شبهة) وقعت في مرة
 بنت مر من جدات النبي صلى الله عليه وسلم قال الدمري في مادة قرش من كتابه
 حياة الحيوان العكبري فائدة اجنبية قريش بن مخلد بن النضر بن كثة جد النبي
 صلى الله عليه وسلم هو الذي تنسب اليه قريش من ولده بدر بن مخلد سميت به بدر
 بدرا وام النضر مرة بنت مر بن ادبن طابخة تزوجها كthane بعد موت ابيه خزيمة
 فولدت له النضر فحفي ما كنت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته
 بعده أكبر بنده من غيرها هكذا قاله السهيلي ^{بعض} ~~بعض~~ للزبير بن بكارة قال ولطف الله طلق الله
 تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد تفلح ^{بعض} ~~بعض~~ من تحليل ذلك
 قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كليا لعاب نسب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعلم
 أنه لم يكن في اجداده نكاح سفاح ألا يرى أنه لم يكن في شيء مني عنه في القرآن نحو
 ولا تقر بوا الزنا ولا تقتلوا النفس ولا في شيء من المعاصي التي نهى عنها الا ما قد سلف
 الا في هذه الآية وفي الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباحا في شرع من قبلنا وقد جمع
 يعقوب عليه السلام بين اختين راحيل ولينا وقوله تعالى الا ما قد سلف النكاحات
 الى هذا المعنى وهذه النكحة من الامام أبي بكر بن العربي قال الحافظ قطب الدين
 عبد العظيم القسطلاني لما وقفت على هذه النكحة أثقت مفكرا مدامة لكون أن مرة
 المذكورة كانت زوجا لخزيمة خلف عليها ^{بعض} ~~بعض~~ كthane بن خزيمة فبما له منها النضر بن
 كthane ولئن هذا وقع في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وقدر وساعته عليه السلام أنه
 قال ما ولدني من سفاح الجاهلية شيء وانما ولدت من نكاح كنت كاح أهل الاسلام الى
 ان رأيت أبا عمرو عثمان الجاهلي حفظ قال في كتاب له سماه كتاب الامتنان وخلف كthane
 ابن خزيمة على زوجة ابيه بعد وفاته وهي مرة بنت ادبن طابخة ولم تلد لكthane ولدا الا ذكرا
 ولا نثى ولكن كانت بنت اخيه مرة بنت مر بن ادبن طابخة تحت كthane بن خزيمة

فولدت له النضر بن كنانة وانما غلط كثير من الناس لما سمعوا أن كنانة خلف علي
 زوجة أبيه لا تنفك اسمهما وتضارب نسيم ما وهذا الذي عليه مشايخنا وأهل العلم
 بالنسب قال ومعاذ الله أن يكون أصاب النبي صلى الله عليه وسلم نكاح مقت وقد
 قال عليه السلام ما زلت أخرج من نكاح كفكاح الاسلام حتى خرجت من بين أبي
 وأمي ثم قال ومن اعتمد غير هذا فقد كفر ولا شك في هذا الخبر قال والحمد لله الذي
 نبهني من كل وصمة وطهره تطهيرا انتهى قال الدمري وهذا الذي أرجوه القور
 للجاحظ في منقلبه وأن يتجأ والله عما سطره في كتبه حماة قضى منه العجب كل
 العجب قال ابن رشد في أوائل رسالته المعسولة في رموز من ينفقون وإيسال
 وسالمان بعد ما ذكر رجالا من أهل النظر وأهل المكاشفة ووصف أحوالهم مانصه
 ثم خلف من بعدهم خلف آخر أخذ من منهم تطرأ أو قرب إلى الحقيقة ولم يك فيهم أثقب
 ذهنا ولا صدق روية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته
 المنية قبل ظهور خزان علمه وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التأليف
 فانما هي غير كاملة ومحرمة من أواخرها كتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في
 علم المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة
 وقد صرح هو بنفسه بذلك وأن عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ولم
 يتسع له الوقت في تبديلها فهذا ما وصل اليه من علم هذا الرجل ولم تبق منه شيء وأما من
 كان معاصره ممن يوصف بأنه في مثل زوجته فلم نزله تأديفاً وأما من جاء بعدهم من
 المعاصرين لانا فهم بعد في حدة التردد والوقوف على غير كمال أو بمن لم يصل إلى الحقيقة
 أمره وأما ما وصل اليه من كتب أبي نصر الفارابي فأكبرها في المنطق وما ورد
 في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فثبت في كتاب الله الفاضلة بقاء النفوس النيرة
 بعد الموت في آلام لانها يلهيها بقاء لانها يلهيها بقاء لانها يلهيها بقاء لانها
 متحالة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء لالنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح
 كتاب الاخلاق شيئا من أمر السعادة الانسانية وأنهم انما تكون في هذه الحياة
 في هذه الدار ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه وكل ما يدكر غير هذا فهو هذيان
 وخرافات عجائز فهذا قول قد يأس الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل
 والنير في رتبة واحدة اذ جعل مصيرا لكل إلى العدم وهذه زلة لا تقبل وعثرة
 ليس بعدهم ما عثر وهذا مع ما صرح به من معتقده في النبوة من انها لا قوة الخيالية
 خاصة بزمانه وقتضيله الفلسفة عليها إلى اشياء ليس بها حاجة إلى ارادها وأما كتب
 ارسطاطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك
 طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك
 وأنه انما ألف ذلك على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا محجة فيه فعليه

بكتابه في الفلسفة المشريقية ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطاطاليس
 ظهر له في اكثر الامور أنها تتفق وان كان في كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ البناء
 ارسطاطاليس واذا أخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره
 دون ان يتقطن لسره وباطنه لم يوصل به الى الكمال حسب ما يثبه عليه الشيخ في الشفاء
 واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهي بحسب محاطبة الجمهور يرتبط في موضع
 ويحل في آخر ويكفر باشياء ثم يتكلمها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب
 النها فتناكرهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال
 في كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب
 المنفذ من الضلال ان اعتقاده هو اعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك
 بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها ومن النظر
 فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الرأي
 ثلاثة أقسام رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ورأى يكون بحسب ما يحاطب به
 كل سائل مسترشد ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطع عليه الا من
 هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولولم يكن في هذه الالفاظ الا ما يشك
 في اعتقاده الموروث لكني بذلك نفعا فان من لم يشك لم يتطرد ومن لم يتطرد لم يصير
 ومن لم يصير بقي في العتقى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت

خذا مترا ودع شيا سمعت به في طلعة الشمس ما يغفل عن رجلي

اتمى كتب في القسطنطينية الجراء وان الصدرة العظمى خلال سنة خمس وسبعين
 ومائة ألف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار اهل الكتاب
 والامة اليهودية اكبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بني اسرائيل
 كانوا معه بدین ذلك مكلفين بالتزام احكام التوراة والانجيل النازل على المسيح عليه
 السلام لم يتضمن احكاما ولا استتبعن حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواعظ
 ومن اجر وماسواها من الشرائع والاحكام فجعلت على التوراة فكانت اليهود لهذه
 القضية لم يتفادوا العيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا بمناجاة
 موسى وموافقة التوراة فغير بدل وعدوا عليه تلك التغيرات منها تغيير السبت الى
 الاحد ومنها تغيير كل الخنزير وكان حراما في التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك
 والمسلمون قد بينوا ان الملتين قد بدلوا وحرقوا والافعيسى عليه السلام كان مقرر الما جاء
 به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما مبشران بتقديم نبينا بنى الرحمة صلوات الله عليه
 وسلامه وقد امرهم ان يمتهم وانبياءهم وكما هم بذلك وانما بنى اسلافهم الحصون والقلاع
 يترب المدينة لنصر رسول آخر الزمان فامرهم بهاجرة اوطانهم بالشأ الى تلك
 البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا

يظهر ربه فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرفع
 الحكمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شيء وكانت النصارى تقول
 ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول
 لستم على شيء حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرآن وتحكيم
 في الرجعة رسول آخر الزمان فلما ابوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وبازا بغضب
 من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل اى رجيع
 وتاب وانما الزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هذان اليك اى رجعتنا
 وتضرعنا وهم آتاه موسى عليه السلام وكناهم التوراة وهو اول كتاب نزل من السماء
 اعني ان ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما كان يسمى
 كتابا بل محققا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم
 بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فانبت لها اختصاصا آخر سوى
 الكتب وقد اشغل ذلك على اسفار قبذ كرميد الخلق في السفر الاول ثم نبذ كراحوال
 والاحكام والحدود والقصاص والمواظلات اذ كان في سفر سفر ونزل عليه ايضا الاواح
 على شبه مختصر ما في التوراة تشغل على الاقسام العملية والعلمية قال عز وجل
 ذكره وكتبناه في الاواح من كل شيء موعظة اشارة الى تمام القسم العملي وتفصيلا
 لكل شيء اشارة الى تمام القسم العلمي قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام
 قد افشى باسرار التوراة والاواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليقضى الى اولاد
 هرون لان الامر كان مشترك بينه وبين اخيه هرون عليهم السلام اذ قال
 واشرك في امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية
 الى يوشع وديعة تليوص لها الى شبر وشبير اى هرون قرارا وذلك ان الوصاية والامامة
 بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعى ان الشريعة لا تكون الا واحدا
 وهي ابتدئت بموسى عليه السلام وتمت به فلم تكن قبله شريعة لاحد ودعقلية
 واحكام مصلحية ولم يميزوا النسخ اصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة اخرى لان النسخ
 في الاوامر يبدل ولا يجوز البدء على الله تعالى ومساثلهم تدور على جواز النسخ ومنعه
 وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والمبرر ويجوز الرجعة واحالتها اما النسخ فكما ذكرنا
 واما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة ملاءمة من المتشابهات مثل الصورة والمشاهدة
 والتكلم جهرا والنزول على طور سيناء اتقالات والاستواء على العرش استقارارا
 وجواز الرؤية فوفا وغير ذلك واما القول بالقدر فمختلفون فيه حسب اختلاف
 الفريضة في الاسلام فالرأيون منهم كالمعتزلة فينا والقراون كالجبرية والمشيبة واما
 جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ امانه
 الله ما قام عام ثم بعثه والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام الى قتله قالوا حسده لان اليهود كانت اليه أميل منهم الى موسى واختفوا
 في حال موتة منهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة
 قد اشتملت باسرها على دلالات وآيات تدل على ~~صكون~~ شريعة المصطفى صلى الله
 عليه وسلم حقا وكون صاحب الشريعة صادقا لكتهم حرفوه وغروه وبدلوه وذلك
 اما تحريف من حيث الكتابة والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل
 وأظهرها ذكره ابراهيم عليه السلام وابنه اسمعيل ودعاؤه في حقه وفي ذريته وأجاب
 الرب تعالى اني باركت على اسمعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم
 على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتي واليهود معترفون بهذه
 القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد ألزمهم أن الملك الذي
 سلمته أهو ملكهم عدل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف يمين على ابراهيم عليه
 السلام ملك في أولاده هو جور وظلم وان سلمته العدل والصدق من حيث الملك فالملك
 يجب أن يكون صادقا على الله تعالى فيما يدعيه وبقوله وكيف يكون الكاذب
 على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشد من المكذب على الله عز وجل ففي
 تكذيبه تجوز في التجوز يرفع المنية بالنعمة وذلك خلاف ومن العجب ان في التوراة
 ان الاسباط من بني اسرائيل كانوا يراجهون القبائل من بني اسمعيل ويعلمون
 ان في ذلك الشعب علما لذيال تشمل التوراة عليه وورد في التاميم ان أولاد اسمعيل
 عليه السلام كانوا يسعون آل الله واهل الله وأولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى
 آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء
 وظهر بسبعه رؤا على بفاران وسبعه جبال بيت المقدس الذي كان مظهر عيسى
 عليه السلام وفاران جبال يكة التي كانت مظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت
 الاسرار الالهية والانوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناسبة والتأويل على مراتب
 ثلاث مبدا ووسط وكمال والجيء اشبه بالمبدا والظهر بالوسط والاعلان بالكمال
 عبر التوراة عن مطلق صبح الشريعة والتنزيل بالجيء على طور سيناء وعن طلوع
 الشمس بالظهور على سبعه والبلوغ الى درجة الكمال بالاستنواء والاعلان على
 فاران وفي هذه الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليه وسلم وقد قال
 المسيح في الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكملها قال صاحب التوراة
 النفس بالنفس والعين بالعين والاتف بالاتف والجروح قصاص وأقول اذ الطمك
 اخول غلى خسدك الايمن فضح له خسدك الايسر والشريعة الاخرة وردت بالامرين
 جميعا اما القصاص ففي قوله تعالى ~~صكتب~~ عليكم القصاص واما العقوبة قوله
 وأن تعفوا أقرب للتقوى في التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة وفي الانجيل
 احكام السياسة الباطنة الخاصة وفي القرآن احكام السياستين جميعا ولكم

في المقاصد حجة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خسة المصنوعين بالعرفان
 وأعرض عن الباطن اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال
 عليه السلام هو ان تعفون عن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك ومن
 العجب ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويحكمه ويرقيه من درجة الى درجة كيف
 يسوغ له تكذيبه والنسخ في الحقيقة ليس ابطالاً بل هو تكميل وفي التوراة
 احكام عامة واحكام مخصوصة اما باشخاص واما بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق
 ذلك لاحالة ولا يقال انه ابطال وبدء كذلك همنا واما السبب فهو ان اليهود
 اذا عرفوا لم ورد التكليف بما لزمه السبب وهو يوم أي يوم شخص من الاشخاص
 وفي مقابلة آية حال وجزء أي زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت
 لتقر السبب لا لا بطلاله وهم الذين عدوا في السبب فمضوا قرعة حاشين وهم يعرفون
 بان موسى عليه السلام بنى بيتا وصورة فيه صوراً وأشخاصاً وبنى مراتب الصور
 وأشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب حطة ولم يجدوا لهم التسوية على سنن
 اللصوص تخيروا ثمانية وناهوهم تخيرين واختلغوا فيها وسبوا بين فرقة وفريق نذكر منها
 اشهرها واظهرها عندهم ونترك الباقي ههنا (العنانية) نسبوا الى رجل يقال له
 عنان بن داود رئيس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبب والاعباد ويختصرون
 على اكل الطير والقطا والسماك ويذهبون الحيوان على القفا ويصدقون عيسى
 ابن مريم عليه السلام في مواعظه واشاراته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة
 بل قرر ما دعا الناس اليها وهو من بني اسرائيل المتبعدين بالتوراة ومن المستحيين
 لموسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى
 عليه السلام لم يدع أنه نبي مرسل وأنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو
 من أولياء الله الخالصين العارفين احكام التوراة والاشجيل ليس كما يمتزلا عليه وحيا
 من الله عز وجل بل هو جمع اسواله من مبدئه الى كماله فانما جعها اربعة من اصحابه
 الحواريين فكيف يكون نزلا قالوا واليهود ظلموه حيث كذبوه ولا ولم يعرفوا بعد
 دعواه وقتلوه آخر ولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد في التوراة ذكر ايشوع
 في مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة النسخة
 وورد بارقليط وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره في الاشجيل فوجب محله على
 ما وجد على أن من ادعى تحقيقه وجد وجد (العيسوية) نسبوا الى عيسى بن اسحق
 ابن يعقوب الاصغى وقيل اسمه عوفيسد الوهم أي عابد الله كان في زمان المنصور
 وابنداء دعونه في آخر ملك بني امية هو وان بن محمد الحارثي تبعه بشر كثير من اليهود
 وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا انه لما حارب خط عن اصحابه خطا بعد آس وقال
 أقوم في هذا الخط فليس يسالكم عدو ولا حلاك فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

انظر رجوعا عنهم خوفا من طلمس أو عزيمة رجعا وضعها ثم خرج أبو عيسى من الخلط
 وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل انه لما حارب أصحاب المنصور
 بالري وقتل قتل أصحابه زعم أبو عيسى أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر وزعم ان
 أن للمسيح خمسة من الرسل يأتيون قبله واحد بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكافه
 أن يخلص بني اسرائيل من ايدي الامم العاصين والمسلولين الظالمين وزعم ان المسيح
 أفضل ولد آدم وأنه اعلى منزلة من الانبياء والملكين واذ هو رسوله فهو أفضل الكل
 أيضا وكان يجب تصديق المسيح ويعظم دعوه الراعي ويزعم ان الراعي أيضا هو المسيح
 وحرم في كتابه الذبايح كلها ونهى عن اكل ذي روح على الاطلاق طيرا كان أو بهيمة
 وأوجب عشر صلوات وامر أصحابه باتقامتها وذكر أوقاتها وخاف اليهود في كثير من
 أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة (المقارية والبوزعانية) نسبوا إلى
 يوزعان رجل من همدان وكان اسمه يهوذا يبحث على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن
 المعصية والابتذال وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعي وكان يزعم أن للتوراة ظاهرا وباطنا
 وتنزيلا وتأييدا لا خلاف بتزييله عامة اليهود وخالفهم في التشبيه ومال إلى القدر وأثبت
 الفعل حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك ومنهم الموشكائية
 أصحاب موشكا على مذهب يوزعان غير انه كان يجب الخروج على مخالفيه ونصب
 القتال معهم فخرج في تسعة عشر رجلا فقتل بأحذية قم وذكر عن جماعة من الموشكائية
 انهم أثبتوا نبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم إلى العرب وسائر الناس سوى اليهود
 لانهم أهل مله وكأب وزعمت فرقة من المقاريبة ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم
 الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الملائكة واستخلفه عليهم قالوا
 فكل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره عن ذلك الملك
 والا فلا يجوز ان يوصف البارئ تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كام موسى تكليما هو
 ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم
 بشر اتكليما وحمل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية وشافته الله وجاء الله
 واطلع الله في الصحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرار اوله صورة
 آدم وشعر قطط ووفرة سوداء وانه بكى على طرفان فوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك
 الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز في العادة أن يبعث
 ملكا واحدا من جملة خواصه ويبقى عليه اسمه ويقول هذا هو رسولي ومكانه فيكم
 مني وقوله وامر قولي وامر وظهوره عليكم ظهوري وكذلك يكون حال
 ذلك الملك وقيل ان اريوس قال في المسيح انه هو الله وأنه صفوة العالم اخذ قوله من
 هؤلاء وهم كانوا قبل اريوس بأربعمائة سنة وهم أصحاب زهد وتشفق وقيل صاحب
 هذه المقالة بنسب من اليهودي قرلهم هذا المذهب وأعلم ان الآيات المتشابهات

في التوراة كلها مؤلفة وأنه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبهه شيأ من
 المخلوقات ولا يشبهه شئ منها وانما المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك
 العظيم وهذا كما يحتمل في القرآن الايمان على ايمان ملك من الملائكة وهو كما قال
 الله تعالى في حق مريم عليها السلام ونفخنا فيها من روحنا وانما النافخ جبريل
 عليه السلام حين غثل لها بشراسوايا اليهب لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء
 قوم يسكنون بيت المقدس وقرى من أعمال مصر يتعسفون في الطهارة أكثر من
 تعسف سائر اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهم السلام وانكروا
 نبوة من بعدهم رأسا الانبياء واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الانبيى واحدا يأتي من
 بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر
 في السامرة رجل يقال له القان ادعى النبوة وزعم انه هو الذي بشر به موسى عليه
 السلام وانه هو الكوكب الذي ورد في التوراة انه بضئ وضوء القمر وكان
 ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقرب من مائة سنة وافتقرت السامرة الى
 دوستانية وهم الانبانية والى كوستانية الدوستانية معناها الفرقة المنفرقة
 الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرنون بالآخرة والثواب
 والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب في الدنيا وبين القريين
 اختلاف في الاحكام والشرائع وقبلتهم جبل يقال له عزم بين بيت المقدس
 ونابلس وهو الطور الذي كلم عليه موسى عليه السلام بقول داود عليه السلام
 الى ايليا بنى البيت ثمة وخالف الامر والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر
 اليهود ولقنهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهي قريبة من العبرانية
 فنقلت الى السريانية فهذه الاربعة فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى
 وسبعين وهم باسرهاهم اجمعوا على ان في التوراة بشارة بواحد بعد موسى وانما افتراقهم
 اما في تعيين ذلك الواحد أو في الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهرة
 في الاسفار وروح واحد في آخر الزمان هو الكوكب المضي الذي يشرق الارض
 بنوره أيضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء
 بعد انطلق وقد اجتمع اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على
 عرشه مستقبلا واضعا احدى رجله على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام
 هي ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة عما بعد بالسيرة القمري وذلك هو
 ما مضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتداء
 الامر ومن ابتدا الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس
 ذلك أمرا كان ومضى بل هو في المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (النصاري) امة
 المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد مرسى عليه الصلاة

والسلام المبشر به في التوراة وكانت له آيات ظاهرة وبيّنات زاهرة مثل احياء الموتى
 وابراء الاكف والابرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله
 من غير نقطة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحيمهم عند أربعين
 سنة وقد أوحى اليه انما فاني المهد وأوحى اليه ابلاغاً عند الثلاثين وكانت مدة
 دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام فلما رفع الى السماء اختلف الحواريون
 وغيرهم فيه وانما اختلفاتهم تعود الى أمرين أحدهما كيفية نزوله واتصاله بآدمته
 وتجدد الكلمة والثاني كيفية صعوده واتصاله بالكلمة وتوحيدها بالكلمة اما الاول
 فقصور التجسد الكلمة ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلام فهم من قال أشرق
 على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ومنهم من قال انطباع فيه انطباع النقش
 في الشئعة ومنهم من قلل ظهوره ظهور الروحاني بالجسماني ومنهم من قال تدرج
 اللاهوت بالناسوت ومنهم من قال ما زجت الكلمة بجسد المسيح بمزجة اللبن
 الماء واقتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة قالوا الباري تعالى جوهر واحد بالجوهريه ثلاثة
 بالاقنومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب والابن
 وروح القدس وانما العلم تدرج وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا في الصعود انه قتل
 وصلب قتله اليهود حسداً وبغياً وانكاراً لنبوته ودرجته لكن القتل ما ورد
 على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي قالوا وكما الشخص الانساني في
 ثلاثة اشياء نبوة وامامة وملكية وغيره من الانبياء كانوا موصوفين بهذه الخصال
 الثلاث أو بعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا تقدير له
 ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذي به غفر زلة آدم عليه السلام وهو الذي
 يحاسب الخلق ولهم في النزول خلاف فمنهم من يقول ينزل قبل القيامة كما
 قال أهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا نزول له الا يوم الحساب ومنهم من قال
 ان له نزولاً وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شمعون الصفا فكلّمه وأوصى
 اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه شمعون الصفا وهو أفضل
 الحواريين علماً وزهداً وأدباً غير أن بولس شوش أمره وصيه بنفسه شر بكاله وغير
 أوضاع علمه بعلم الحكمة وخطبه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأى رسالة لبولس
 كتبها الى اليونانيين انكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام مكان سائر الانبياء
 بل انما مثله مثل ملك كبرياء وهو الملك الذي كلن ابراهيم عليه السلام يعطى اليه
 العشور فكان يبارك على ابراهيم ويمسح رأسه ومن العجب أنه نقل في الانجيل أن
 الرب تعالى قال انك أنت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من
 البشر ثم ان أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعاً لا يحيل وهم متى
 ولوقا ومارقوس ويوحنا وخطمة انجيل متى انه قال اني أرسلكم الى الامم كما أرسلني أبي

اليكم فاذهبوا وادعوا الام باسم الاب والابن وروح القدس وفاتحة انجيل يوحنا
 على القديم الا زلى قد كانت الكلمة وهوذا الكلمة كان عند الله والله هو كاي
 الكلمة وكل كان يسده ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة ويكافرونهم ثلاثة
 المذكية النيسة والقسورية والمعنوية وانشعبت منهم الابسية والبليارسية
 والنقدانوسية والسالبة والبطريوسية والبولسية الى سائر الفرق (الملكانية)
 اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليهم معظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة
 اتحدت بجسد المسيح وتدرت بناسوته ويعنون بالكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح
 القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرعه به انسابل المسيح مع ما تدرعه ابن
 فقال بعضهم ان الكلمة ما زجت بجسد المسيح كما مزج النهر الماء أو الماء اللبن وصرحت
 الملكانية بان الجوهر غير الاثائم وذلك كالموصوف والصفة وغير هذا صرحوا
 بالثبات الثلاث وأخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت
 الملكانية المسيح ناسوت كل لا يترقى وهو قديم ازل من قديم وقد ولدت مريم عليها
 السلام الها ازلها واقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا وأطلقوا لفظة
 الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا في الانجيل حيث قال انك
 انت الابن الوحيد حيث قال سمعون الصفا انك ابن الله حقوا ولعل ذلك من مجاز اللغة
 كما يقال لطلاب الدنيا ابناء الدنيا ولطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح
 عليه السلام للحواريين اني أقول لكم احبوا اعداءكم وبركوا على لا عنكم واحسنوا
 الى مبغضكم وصلوا على من يؤذيكم لكي تكونوا ابناء ابيكم الذي في السماء الذي
 يشرق شمسه على الصالحين والنجرة وينزل قطره على الابرار والاثمة تكونوا تامين
 كما ان اباكم الذي في السماء تام وقال انظر واحد قاتلكم فلا تهطوه قدام الناس
 لتراؤهم فلا يكون لكم اجر عند ابيكم الذي في السماء وقال حين كان يصلب اذهب
 الى ابي وأبيكم ولما قال اريوس القديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة
 والاساقفة في بلدة قسطنطينية بمحض من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا
 واتفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك
 كل شيء صانع ما نرى وما لا نرى وبالابن الواحد الابنوع المسيح ابن الله الواحد يكر
 الخلاق كلها وليس بمصنوع الحق من الحق من جوهر ابيه الذي يسده القيت
 العوالم وكل شيء الذي من اجلنا ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح
 القدس وولد من مريم البتول وصلب ايام فيلاطوس ودفن ثم قام في اليوم الثالث
 وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجي تارة وأخرى للقضاء بين
 الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذي يخرج من ابيه
 ويعبودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية مسيحية باثليقية وبقيام

أبدتسا وبالحياسة الدائمة أبدأ لا بد من هذا هو الاتفاق الأول على هذه الكلمات وقبه
 إشارة إلى سحر الابدان وفي النصارى من قال بجسر الارواح وقال ان عاقبة الاشرار
 يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الاخيار سرور وفرح العلم وأنكر وأنكر وأنكر
 في الجنة ذكاج وأكل وشرب وقالت طائفة منهم ان الله تعالى وعد المطيعين ونوع
 العاصين ولا يجوز أن يخلف الوعد لانه لا يليق بالكرام ان يخلف الوعد فلا يعذب
 العصاة ويرجع الى سرور وسعادة وعم هذا في الكل اذ العقاب لا يبدى لا يليق بالجرم
 الا لى (السطورية) أصحاب لسطور الحكيم الذى ظهر في زمان المأمون وتصر ف
 في الاناجين بحكم وأبه واضافة اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله
 تعالى واسدله أغانيم ثلاثة الوجود والعلم والحياة وهذه الاغانيم ليست زائدة على الذات
 ولا هي هروا تجدد الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت
 الملكية ولا على طريق الظهور به كما قالت العقوبية ولكن كلشراق الشمس في كوة
 أو على باور وظهور النفس في الخاتم وأشبه المذاهب بذهب لسطور في الاغانيم
 أحوال أبي هاشم فانه ثبت خواص مختلفة لشي واحد يعنى بقوله هو واحد
 بالجوهريه أى ليس مركب من جنس بل هو بسيط واحد يعنى بالحياة والعلم أقنومين
 جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه تعالى
 موجودا حينا طاقا كما نقوله الفلاسفة في حد الانسان الا ان هذا لما معانى تغاير
 في الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم ثبت لله تعالى
 صفات أخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوه مما يولم يجعلوها أقانيم كما جعلوا الحيلة
 والعلم أقنومين ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الاغانيم الثلاثة حتى ناطق الله
 وزعم الباقون أن اسم الاله يطلق على كل واحد من الاغانيم وزعموا أن الابن لم يزل
 متولدا من الاب وانما تجدد واتحد بجسد المسيح حين ولدوا لحدث راجع الى الجسد
 والناسوت فهو الاله وانما اتحد اوهما جوهران أقنومان طبيعيتان جوهر قديم
 وجوهر محدث الاله تام وانسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم للقديم ولا حدث المحدث
 لكنهما صارا مسيحا واحدا مشيئة واحدة ووربما يذكر الطبيعة مكان الجوهر ومكان
 الاقنوم شخصا وأما قوامهم في القتل والصلب فيضالف قول الملكية والعقوبية
 قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لان الاله لا يتحلل
 الا لام وبوطنيوس ولوى السيماسطى يقولان ان الاله واحد وان المسيح ابتدئ منه
 ومن مريم عليها السلام وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه وكرمه
 بطاعته وسماه ليأعلى التتلى لاعلى الولادة والاتحاد ومن السطورية قوم يقال لهم
 المصلين قالوا في المسيح مثل ما قال لسطور الا أنهم قالوا اذا اجتهد الرجل في العباداة
 وترك التغذى باللحم والدم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره

حتى يتابع ملائكة السموات يرى الله جهره ويتكشف له ملقى الغيب فلا يصح عليه
 خافية في الارض ولا في السماء ومن السماوية فمن بنى التشبيه وبثت القول بالقدر
 خيره وشره من العبد كما قالت القدرية (البعقوية) أصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم
 الثلاثة كاذبنا الانهم قالوا انقلب السكينة لجأودا فصار الاله هو المسيح وهو
 الطاهر يجسده بل هو هو وعندهم أخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا
 ان الله هو المسيح بن مريم فمنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر اللاهوت
 بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الحق لاعلى طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل
 الاتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة
 انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما أخبرنا التنزيل عن جبريل عليه السلام
 فقتل لها بشراسوا يزعم أكثر البعقوية أن المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الاله
 من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر
 الانسان المحدث تركبا كركب النفس والبدن فصارا جوهر واحد اقنوم واحد
 وهو انسان كله والاله كله فيقال للانسان صار الها ولا ينبغي كس فلا يقال الاله صار
 انسانا كالقمحة تطرح في النار فيقال صارت القمحة نارا ولا يقال صارت النار
 قمحة وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا قمحة مطلقة بل هي جرة وزعموا أن السكينة
 اتحدت بالانسان الجزئي لا الكلي ورأى عابري اعراب الاتحاد بالامتزاج والادراع
 والحلول كقول صورة الانسان في المرأة الجسدية وأجمع أصحاب التثنية كلهم على
 أن القديم لا يجبر أن يتحد بالمحدث إلا أن اقنوم الذي هو السكينة اتحدت دون سائر
 الاقانيم واجعوا على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب
 ثم اختلفوا في كيفية ذلك فقالت الملكية والبعقوية أن الذي ولدت مريم هو الاله
 فالملكية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلي أنزلى قالوا أن مريم انسان جزئي والجزئي
 لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم والبعقوية لما اعتقدت أن المسيح عليه السلام
 جوهر من جوهرين وهو الاله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الهنا على الله عن
 قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا في القتل انه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين
 قالوا ووقع على أحد هما البطل الاتحاد وزعم بعضهم أنه أثبت وجهين للجوهر القديم
 فالمسيح قديم من وجهه محدث من وجهه وزعم قوم من البعقوية أن الكلمة لم تأخذ من
 السكينة شيئا لكنها امرت بها كالما باليزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو
 كالحبال والصورة في المرأة والاخا كان جسمهما مجسما كشيء في الحقيقة وكذلك القتل
 والصلب انما وقع على الحبال والحسبان وهو الاله يقال لهم اللبانية وعندهم قوم بالشأم
 (والارمنية) قالوا وانما صلب الاله من أجلنا حتى نخلصنا وزعم بعضهم أن الكلمة
 كانت تدخل جسم المسيح عليه السلام أحيانا فتصدمه الآيات من احياء الموتى

وبراء الاكله والابرص وتغافقه في بعض الاوقات فردد عليه من الالام والاوراج
 ومنهم بليارس وأصحابه وحكي عنه أنه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى
 اكلوا الفسنة وشربوا ناكوانا ثم صاروا الى النعيم الذي وعدهم اربوسى عليها راحة
 ولذته وسرور لا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس أن الجوهري القديم
 أقنومان فحسب أب وابن والروح مخلوق وزعم سبالوس أن القديم جوهر واعلم انهم
 واحدة ثلاث خواص واتحد بكلمته بجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام وتكلم
 اربوس أن الله واحد سماه آياه وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو
 بخلق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم أن الله رؤى عظيمة أكبر من سائر
 الأرواح وأنها واسطة بين الاب والابن تؤدي اليه الوسى وزعم أن المسيح ابتداء
 جوهر لطيف روحاني خالص غير مركب ولا مزوج بشئ من الطباع وانما تدرك
 بالطباع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اربوس قبل الفرق
 الثلاث تبتروا منه فها القم آياه في المذهب الى هنا من كتاب المال والنحل لعمد بن عبد
 الكريم الشهرستاني رحمه الله في المال والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان في زمن
 المأمون وهذا عمدا خطأ فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما في الكامل وباسمه صاحب
 الكشف ورأى ما ردد على هذا من أن نصارى نجران في هذه القصة قبل خلق المأمون
 أو له بأن المراد أنه كان على مذهب قديم أظهره نسطور ونصره قسب اليه الا أن
 قاله جميع متأخرة ومسماه متقدم من حاشية الشهاب على البضاوى في سورة الكهف
 عند تفسيره قصة أصحاب الكهف * (مناظرة الامام نجر الدين الرازى عليه الرحمة
 مع نصراني بخوارزم) ذكره في تفسيره الكبير عند تفسير آية المباهلة قال اتفق اثنى
 لما كنت بخوارزم أخبرني أنه جاء نصراني يدعى على التحقيق والتعميق في مذهبهم
 فذهبت اليه فشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه
 وسلم فقلت له كما نقل اليكم ظهور الخوارق على يدموسى وعيسى وغيرهما من
 الانبياء عليهم السلام نقل البنا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان
 ردنا التواتر وما قبلناه فكأن قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فيثبت بطلان
 نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة
 على الصدق ثم انها حاصلان في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا
 بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء
 في حصول المدلول فقال النصراني أنا لا أقول في عيسى انه كان نبيا بل أقول انه كان
 الها فقلت الكلام في النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بعرفة الاله وهذا الذي نقوله
 باطل ويدل عليه وجوه الاول أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته
 بحيث لا يكون جسما ولا متعيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري

الجسماني الذي يقدر به أن كان معدوماً وقتل على قولكم بعد أن كان جليلاً كما هو ظاهر
 أو لا ثم صار متبرعاً ثم صار شاباً وكان يأكل ويشرب ويمشوا ويمشي قتلته
 تفرق في بداية القول أن الحدث لا يكون قد دبراً والمحتاج لا يكون غنياً والممكن
 لا يكون واجباً والمتغير لا يكون دائماً الوجه الثاني في إبطال هذه المعاملة أنكم
 تعترفون بأن اليهو وأخذوه وصلبوه وتركوهم حيال الخشبة وقد مرقوا أضراسه
 وأنه كان يحال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وسين عامليه تلك المعاملات
 أظهر الجزع الشديد فإن كان الها وكان الاله حالاً فيه أو كان جزءاً من الاله حالاً فيه
 فلم يذيقهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكلية وأي حاجة به إلى اظهار الجزع منهم
 والاحتفال في القرا منهم وبالله اني لا تعجب جداً أن العاقل كيف يليق به أن يقول
 هذا القول ويعتقد في صحته فكأن أن يكون بدية العقل شاهدة بفساده والوجه
 الثالث هو أنه ما إن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد أو يقال
 حل الاله بكيته فيه أو حل بعض الاله أو جزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الأول
 فلا أن الاله العالم لو كان هو ذلك الجسم مخين قتله اليهود وكان ذلك قولاً بأن اليهود قتلوا
 الاله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك بغير الاله ثم أن أشد الناس ذللاً وفاقية اليهود والاله
 الذي يقتله اليهود في غاية العجز وأما الثاني أن الاله بكيته حل في هذا الجسم وإن كان
 جسمافهواً أيضاً باطل لأن الاله أن لم يكن جسماً ولا عرضاً امتنع حوله في الجسم
 وإن كان جسماً فحينئذ يكون حوله في جسم آخر عبارة عن اختلاف أجزائه بأجزاء
 ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في أجزاء ذلك الاله وإن كان عرضاً كان محتاجاً إلى
 المحل وكان الاله محتاجاً إلى غيره وكل ذلك سخف وأما الثالث وهو أنه حل فيه بعض
 من أبعاد الاله أو جزء من أجزائه فذلك أيضاً محال لأن ذلك الجزء إن كان معتبراً
 في الالهية فعند انفصاله عن الاله يجب أن لا يليق الاله الها وإن لم يكن معتبراً في تحقق
 الالهية لم يكن جزءاً من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلاً
 الوجه الرابع في بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم
 الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لأن الاله لا يعبد نفسه
 فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور رد الاله على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي
 ذلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور المجانب عليه من احياء الموتى
 وبراء الاكهم والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرته الاله فقلت له هل تسلم أنه لا يلزم
 من عدم الدليل عدم المدلول أو لا فإن لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع
 وإن سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله في بدن
 عيسى عليه السلام فكيف عرفت أن الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان
 ونبت وجماد فقال القسري ظاهر وذلك لاني إنما حكمت بذلك الحلال لانه ظهرت

تلك الأفعال الجبسية عليه والأفعال الجبسية ما ظهرت على يدي وعلى يديك فعلنا
 أن ذلك الحلول ههنا مقود فقلت له الآن عرفت أنك ما عرفت معنى قولي أنه لا يلزم
 من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لأن ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله
 في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق متى ومنك ليس فيه إلا أنه لم يوجد ذلك الدليل
 فإذا بينا أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق
 متى ومنك عدم الحلول في حق وفي حقه بل في حق الجلب والسنور والفسخ
 أن هذا يؤدى القول به إلى تجوز حلول ذاته لله في بدن الجلب والذئب لى عليه
 النسخة والركب كذا الويه للنحاس أن قلب العصا حية بعد في العقل من إعادة
 الميت حيا لأن المشاكلة بين بدن الجلى وبين بدن الميت أكثر من المشاكلة بين النسخة
 وبين بدن الزئبقان فإذا المالم يوجب قلب العصا حية كون موسى عليه السلام الهما
 ولا يشك في أن لا يدل أحياء الموتى على الأهمية كان ذلك أولى وعند هذا انقطع
 النصرانى ولم يبق له كلام انتهى بعبارة رحمه الله تعالى (قال الامام الرازى)
 في التفسير الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما حللوه ولكن شبه لهم وإن الذين
 اختلفوا فيه لئى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم أن فى قوله تعالى وإن
 الذين اختلفوا فيه لئى شك منه قولين الاول أنهم هم النصارى وذلك لأنهم بأسرهم متفقون على
 أن اليهود قتلوه الآن بآفرق النصارى ثلاث السطورية والمكائنية واليعقوبية
 أما السطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لأن جهة لاهوته وأكده
 الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لأنه ثبت أن الانسان ليس بعنزة ههنا
 هذا الهيكل بل هو اجاسم شريف منسب فى هذا البدن واما جوهر روحاني فذاته
 مدبر لهذا البدن فالقتل انما وورد على هذا الهيكل واما النفس التي هى فى الحقيقة
 عيسى فالقتل ما وورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فالوجه فى هذا التخصيص
 لا نأقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراف بالانوار الالهية مطعمة القرب
 من أرواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب
 البدن ثم انما بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فصحة السموات وأورعالم
 الجلال فتعظم مجيها وسعادتها هناك ومعلوم أن هذه الاحوال غير حاصلة لكل
 انسان بل هى غير حاصلة من مبدأ خلق آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا
 لاشخاص قليلين فهذه هى الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة
 وأما المكائنية فقاموا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور
 بالباشرة وقامت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متوحد
 من جوهرين فهذه هو شرح مذهب النصارى فى هذا الباب وهو الماراد بقوله وإن
 الذين اختلفوا فيه لئى شك منه والقول الثانى أن الماراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

ففي يومهم ان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ابقى على وجهه فلم
يقتل عليه شبه جسده عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى يده قالوا الوجه وجه عيسى
والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان الهمود ضربوا عيسى مع عشرين
الحوار بين في بيت فدخل عليه رجل من الهمود ليضربه ويقتله فأتى الله شبه عيسى
عليه ووقع عيسى الى السماء فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى ثم قالوا
ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فأين عيسى فذلك
اختلافهم فيه انتهى بعد ما رآه ربه الله قوله تعالى وبكلم التماس في المهد وكهلا
قال أبو سلمة معناه أنه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة
واحدة وذلك لاشك أنه غاية في المجيزة وأنه كبرت النصارى كلام المسيح عليه
السلام في المهد واحترام على محبة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الأمور
وأغربها ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع
العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لأن تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثني
لا يجوز متى حدثت الواقعة العظيمة جدًا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وأن تتوفر
الدواعي على النقل فيكون ذلك بالغاً حد التواتر واخفاً ما يكون بالغاً حد التواتر
ممتنع وأيضا لو لم يكن ذلك كان الاخفاء ههنا ممتنعاً لأن النصارى بالغوا
في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسمى في اخفاء
مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد أنفاً ثبت أنه لو كانت هذه الواقعة موجودة
لكان أولى الناس بعرفتها النصارى ولما أطبقوا على اتككاره هلأ أنه ما كان
موجوداً البتة وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام
في المهد إنما كان للدلالة على براءة حال أمه مريم عليها السلام من الفاحشة وكان
الحاضرون جمعاً قليلاً فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعاً قليلاً أيضاً ولا يعد
في مثلهم التواطؤ على الاخفاء ويتقديرون لم يذكروا ذلك إلا أن غيرهم كانوا يكذبونهم
في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم أيضاً قد سكتوا هذه العلة فلاجل هذه الاسباب
بقى الامر مكتوماً مخفياً الى أن أخبر الله عز وجل محمد صلى الله عليه وسلم وأيضاً ليس
كل النصارى يشكرون ذلك فانه نقل أن جعفر بن أبي طالب لما قرأ على النجاشي سورة
مريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة الى
هنا لمخلص من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا
بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤيد ذلك قوله تعالى للمسيح أنت
قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة أي أحد ثلاثة آلهة
أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم ومامن اله

الاله واحد وعلى هذا التقدير في الآية اضراراً لانه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم
 من مذهبهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذ الم يرد به ثالث ثلاثة
 آلهة فانه ما من شيتين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما به يكون من نجوى ثلاثة
 الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين ~~حسبوا~~ وعان
 النصارى انهم يقولون ان البسوى جوهر واحد ثلاثة اناهم أب وابن وروح القدس
 وهذه الثلاثة الاله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعضوا
 بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة فالتوا بالذات والكلمة والحياة وقالوا ان
 في كل كلمة اتى هي كلام الله تعالى اختلطت بعيسى عليه السلام اختلاط الماء
 بالخمر واختلاط الماء بالبن وزعموا ان الاب والابن والروح الاله والكل الاله
 واحد وعلم ان هذا معلوم البطلان بديهية العقل لان الثلاثة لا تكون واحد او الواحد
 لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فساداً وأظهر بطلاناً من مقالة النصارى
 وما من الاله الا الاله واحد في من قولان الاول انها صفة زائدة والتقدير وما من الاله الا الاله
 واحد والثاني انه تعبد معنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة الا فرد
 واحد من التفسير الكبير قوله تعالى انت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون
 الله فيه سؤالان أحدهما ان الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان
 عالماً بأن عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريرهم
 فنقول ان أحد امن النصارى لم يذهب الى القول بالهبة عيسى ومريم مع القول بتنى
 الهية الله تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذه القول اليهم مع ان أعداء منهم لم يقل به
 والجواب عن الاول انه استنهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني ان
 الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى
 ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك
 فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها
 فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين لذلك الشيء مع انه
 تعالى ليس الهاله فصحب هذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارة
 (المحكم) المتقن يقال بناء محكم أى متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما أحكم المراد به
 قطعاً ولا يتحقق من التأويل الاوجه واحد كما أن التشابه ما اشتبه منه مراد المتكلم
 على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور
 واما بالتأويل (التشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وروح الدجال
 والحروف المقطعة في أوائل السور ومن التشابه ايراد القصة الواحدة في هور شتى
 وفواصل مختلفة في التقديم والتأخير والزيادة والترك والتعريف والتسكير والجمع
 والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم ما لا يتوقف

معرفته على البيان والمتشابه ما لا يرجح بيانه وعن حكيمه وغيره أن الحكم هو الذي
يصل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل قال العياشي المراد بالحكم ما اتضح
معناه والمتشابه بخلافه لأن اللفظ الذي يقبل معنى أما أن يحتمل غيره أو لا الثاني النص
والاقل أن تأمن أن تكون دلالة على ذلك الغير أرجح أو لا الاقل هو الظاهر والثاني
أما أن يكون متساوي الدلالة أو لا الاقل الجمل والثاني المؤول فالمتشابه بين النص
والظاهر هو الحكم وبين الجمل والمؤول هو المتشابه وقال بعضهم اللفظ اذا ظهر
المراد منه فان لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان سبق
الكلام لاجل ذلك المراد فنص والظاهر واذا خفي فان خفي لعارض أى تفسير
الصيغة خفي وان خفي لنفس الصيغة فأدرى عقلا فشكل أو نفع لا فعمل أو لم يدرك
أصلا فتشابه فالظاهر هو ما انكشف واتضح معناه للسامع من غير تأويل وتأمل
وتفكير كقوله تعالى وأحل الله البيع وضمه الخفي وهو الذي لا يظهر المراد منه
الا بالطلب والنص ما فيه زيادة ظهور سبق الكلام لاجله وأريد بالاسماع ذلك باقتران
صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا سبق هذا
النص للفرقة بينهما وهو المراد بالاسماع لأن الكفرة كانوا يذهبون المماثلة بينهما
فورد الشرح بالتحفة فالأية ظاهرة من حيث انه ظهر بها حلل البيع وتحريم
الربا وسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بينهما حيث أريد بالاسماع ذلك
بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذي اشتبه المراد منه
بجمل لا يوقف على المراد منه بمجرد التأمل والمفسر اسلم لظاهر المكشوف الذي
اتضح معناه والنص والظاهر والمفسر سواء من حيث اللغة والجمل ما لا يوقف على
المراد منه الا ببيان من جهة المتكلم فحوقله تعالى أقبحوا العادة وآواز كونه فانه بجمل
في ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمشتراك اسم متساويين المسميات يتناولها على
المبدل واذا تعين بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به وهو الرأي والاجتهاد فهو
مؤول ومنى أريد بالمشتراك والمشكل أو الجمل بعض الوجوه قطعاً يسمى مفسراً ثم ان
المتشابه منه ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كقيام الساعة وشهود ذلك وضرب له
سبيل الى معرفته كالفاظ الغريبة والاحكام المعلقة وضرب يخص بمعرفة
حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله
عليه وسلم لا ابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فعلى هذا الوقف على قوله
وما يعلم تأويله الا الله ووصلة بقوله والراسخون في العلم كلاهما جائزان ومسلتان
الاوائل أن يؤمنوا بالمتشابهات ويفوضوا معرفتها الى الله ورسوله ولذلك سموا
بالمفوضة ومسلتان الاواخر أن يؤزلوها بما ترضيه العقول ولذلك سموا بالمؤولة
وهم قسمان قسم أصحاب الالفاظ يؤزلونها بما يحل على الحذف ككافي وجاء ربك

رأى الله ببيانهم أو على الجواز الممرد كما في بد الله فوق أي قدره الله وقسم
 أصحاب المعاني بوقولهم بالجمل على التمثيل والتصوير واختار التفويض لأن اللفظ
 إذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علم أن مراد
 الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض لا يكون إلا
 بالتراجيح اللغوية الظنية وبمثل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيفوض
 تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى وجميع أهل السنة سلفهم وخلفهم صرّفوا التشابهات
 من معانيها الحقيقية إلى المجازات أما الجاليني الكيفيات وتفويض تعيين المعنى
 الجازي المراد إلى الله تعالى مطلقاً وبمعين نوع الجواز وهو الصفة وتفويض تعيين
 تلك الصفة إلى الله وهو أسلم وهو مختار الأمام أبي حنيفة رحمه الله وصرّح به
 الأشعري وأكثر السلف وأما تفصيله لا يتعين المراد بحسب الظاهر من المجازات
 وهو مختار الخلف وهو أحكم قال العلامة التفقاراني قد يقال إن التوقف عن تأويل
 التشابه انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والأئمة انما تكلموا في تأويله ظاهراً
 لا حقيقة وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم أن كل لفظ من القرآن أفاده معنى
 جلياً يعلم أنه مراد الله تعالى كان من هذا القسم فهو معلوم لكن أحد بالضرورة
 وأما ما لا يعلمه إلا الله فهو مما يجري مجرى الغيب فلا مسامحة للاجتهاد في تفسيره
 ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو الإجماع على تأويله
 وأما ما يعلمه العلماء فيرجع إلى اجتهادهم وكل لفظ احتل به معين فصاعداً فهو الذي
 لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي
 فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه إلا أن يقوم دليل على أن المراد الخفي
 وإن استويا والاستعمال فيه حاشية لكن في أحدهما حقيقة لغوية وأخرى عرفية
 وفي الآخر شرعية فالجمل على الشرعية أولى إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوية ولو
 كان في أحدهما عرفية وفي الآخر لغوية فالجمل على العرفية أولى وإن اتفقا في ذلك
 فإن لم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد اجتهد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه فاعلمه
 فهو مراد الله تعالى في حقه وإن لم يظهر له شيء فهل يتخير في الحمل أو يأخذ باللفظ
 حكماً أو بالاختص حكماً فيه أقوال وإن أمكن إرادتهما ما وجب الحمل عليهما عند
 المحققين والحكمة في أن العلم بمراد الله تعالى مستنبط بامارات ودلائل هي أن الله أراد
 أن يتفكر عباده في كتابه فلم يامر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته (من كلمات
 أبي البقاء الكفوي رحمه الله) قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات
 محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
 ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والرحمنون في العلم بقولون آمنابه كل
 من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب اعلم أن في الآية مسائل المسئلة الأولى قد ذكرنا

في اتصال قوله ان الله لا يمتنع عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتياطاً لئلا يقال
 ان ذلك كالتسكير بل كونه قيوماً والثاني ان ذلك كالجواب عن شبهه النصاري قائماً
 على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوماً وقائمه بمصالح الخلق
 ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية
 وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم
 في الارحام وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمراة المجلوة التي
 تجلبت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي أنزل عليكم
 الكتاب وأما على الاحتمال الثاني فنقد ذكرنا ان من جعله شبهه النصاري محكمهم
 بما جاء في القرآن من صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه
 الآية ان القرآن مستقل على محكمهم ومتشابهة وانفسك بالمتشابهات غير جارية هذا
 ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية علم ان القرآن
 دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم
 وبعضه متشابه أماما دل على انه بكليته محكم فبقوله تعالى الركاك آيات الكتاب
 الحكيم الركاك أحكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم والمراد من المحكم
 بهذا المعنى كونه كلاماً مقصداً فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام لا يجد في كتاب
 القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من الاتيان بكلام
 يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوشيق الذي لا يمكن خلله
 محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأماما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله
 تعالى كتاباً متشابهاً معاني والمعنى انه يشبهه بعضه بعضاً في الحسن ويصدق
 بعضه بعضاً في المعنى واللبا لاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
 اختلافاً كثيراً أي لكان بعضه وارد على نقض الاختلاف ونفاوت نسق الكلام
 في الفصاحة والركاكة وأماما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية
 التي نحن بتمه صيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللفظ ثم من
 تفسيرهما بحسب عرف الشرع أما المحكم فالعرب تقول حكمت وأحكمت بمعنى
 رددت ومنعت والحماكم يمنع الظلم عن الظلم وحكممة اللجام وهي التي تمنع
 الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم النبي كالحكم ولدك أي امنعه من
 الفساد وقول جرير أحكموا أسفة أكم أي امنعوه من بناء محكم أي وثيق يمنع من
 تعرض له وصحبت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو أن يكون
 أحد الشئين مشابهاً للآخر بحيث يحجز ذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر
 تشابه علينا وقال في وصف غار الجنة وأتوا به متشابهاً أي متفق المنظر مختلف الطعم
 وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه تقول اشتبهت على الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما
 أمور مشتبهات وفي رواية أخرى متشابهات ثم لما كان من شأن المتشابهين بحجز الإنسان
 عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الإنسان اليه بالمتشابه إطلاقاً لا اسم السبب على
 المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أى دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه
 ثم يقال لكل ما غرض وإن لم يكن غرضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يقال إن
 الشيء الذى لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه كان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه
 في العقل ومتشابهاً له وغيره فبما أحدهما عن الآخر بمنزلة محال فلا جرم سمي غير
 المعلوم بأنه متشابه فهذا التحقيق المقول في الحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول
 الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير الحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه المختص
 الذى عليه أكثر الحقيقة ثم نذكر عقيداً قول الناس فيه فنقول اللفظ الذى جعل
 موضوعاً لمعنى فائماً أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى وأما أن لا يكون فان كان اللفظ
 موضوعاً للمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص وأما أن كان محتملاً لغيره فلا يتناول
 أماناً أن يكون احتمالاً لأحدهما وإجماعاً على الآخر ولا يكون كذلك بل يكون احتمالاً
 على السوية فان كان احتمالاً أحدهما وإجماعاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة
 إلى الراجح ظاهر أو بالنسبة إلى المرجوح مؤولاً وأما أن كان احتمالاً لهما على السوية
 كان اللفظ بالنسبة إليهما مشتركاً وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعين مجزئاً
 فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً وظاهراً أو مجزئاً
 أو مؤولاً أو مشتركاً أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجع
 مانع من الغير والظاهر راجع غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المعنى بالحكم
 وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر
 المشترك هو المعنى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد ينشأ أن ذلك
 يسمى متشابهاً أما لأن الذى لا يعلم بكون النقي فيه متشابهاً للاثبات في الذهن
 وأما لاجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فإطلاق لفظ المتشابه على
 ما لا يعلم إطلاقاً لا اسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في الحكم والمتشابه
 ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهنا يتوقف الذهن مثل
 القرء بالنسبة إلى الحبيض والطهر وهذا ليس بمشكل وأما المشكل أن يكون اللفظ
 بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ومرجوحاً في الآخر ثم كان الراجح باطلاً
 والمرجوح حقاً ومثاله من القرآن وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا فيها فضة وقا فيها
 لحق عليها القول فظناهم هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسدوا ويحكمهم قوله تعالى
 إن الله لا يأمر بالفحشاء وإذا على الكفار فيما حكى عنهم وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
 عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله نسوا الله أنفسهم وظاهر التسيان ما يكون

شهد العلم مرجوحه الترتيب والالية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان منكم لنفسه وقوله
 لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا المقام موضع عظيم لان كل واحد من اصحاب
 المذهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات الموافقة لقول خصمه
 متشابهة فالعزلي يقول قوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ~~محكم~~ وقوله
 وما تسألون الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسببي يقلب الامر في ذلك
 فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محققا لمعنيين
 وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الاخر مرجوحا فان جلتاه على الراجح
 ولم نجد له على المرجوح فهذا هو المحكم وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف
 اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل
 اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا الغائب اذا حصل
 بين ذلك الدليلين للفظين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر
 احدهما رعاية لظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع
 في دلالة والاخر غير قاطع بخبر فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما ما وان كان
 راجحا الا ان احدهما يكون ارجح فحينئذ يحصل الرجحان الا ان نقول اما الاول
 فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه
 موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصرف وموقوف على عدم الاشتراك
 وعدم المحارضة وعدم الضمار وعدم التفصيل وعدم العقلي او النقلي وكل ذلك مظنون
 والموقوف على المظنون اولى بان يكون مظلوما فثبت ان شيئا من الدليل اللفظي
 لا يكون قطعيا واما الثاني وهو ان يقال احدهما دليلين اقوى من الدليل الاخر
 وان كان اصل الاحتمال قائما فاما معاف هذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف
 الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظاهرا ومثله هذا لا يجوز التعويل عليه
 في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا
 ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا
 عند قيام الدليل القطعي على ان ما يشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة
 ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين
 التساويل وظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح
 الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا
 قامت الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما يشعر به ظاهره فعنده
 هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد اما الان السبيل الى ذلك
 بترجيح مجاز على مجاز و ترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل
 اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لاسيما الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر ~~يكون~~ في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يفيد
 الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا
 التحقيق المبين مذهبا أنه بعد اقامة الدلائل القطعية على أن جهل اللفظ على ظاهره
 محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذه انتهى ما حصلناه في هذا الباب والله
 ملهم الصواب * المسئلة الثالثة في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابهة فالأول
 ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الآيات الثلاث في سورة
 الانعام وهي قل تعالوا أنزل ما حرم بكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات
 هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء وروى التهذيب المذكورة في أوائل السور
 وذلك انهم أقولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقضاء هذه الأمة
 فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التسكليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين
 منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم
 والكذب والجمل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كعدد
 الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والشكاح وغير ذلك فالقسم الأول هو المسمى
 بالمحكم عند ابن عباس لأن الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم
 وأما المتشابهة فهو الذي سميناه بالجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى
 غيره على السوية فإن دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها
 على السوية ليس الابدليل منفصل على ما نلخصناه في أول سورة البقرة والقول الثاني
 وهو أيضا مروى عن ابن عباس أن المحكم هو التماسيح والمتشابهة هو المنسوخ والقول
 الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلالة واضحة لا تحتمل مثل ما أخبر الله
 في انشاء الخلق بقوله نخلقنا النطفة علقية وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حي وقوله
 وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابهة ما يحتاج في معرفته
 الى التدبر والتأمل نحو المحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولوتأملوا صار
 المتشابهة عندهم محكما لأن من قدر على الانشاء أو لا قدر على الاعادة نائبا واعلم أن
 كلام الاصم غير ملخص فانه ان عني بقوله المحكم ما تكون دلالة واضحة أن المحكم
 هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابهة ما لا يكون كذلك وهو
 اما الجمل المساوي أو المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أولا وان عني به أن المحكم
 هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيه صير المحكم على قوله ما يعلم صحة بضرورة
 العقل والمتشابهة ما لا يعلم صحته الابدليل العقل فعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهة
 لأن قوله تعالى نخلقنا النطفة علقية أمر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية
 فان أهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب
 وتركيبات العناصر ومزاجاتها وكما ان اثبات الحشر والنشر يقتضي ان الدليل فكذا

إجماع هذه الحوادث إلى الله تعالى يقتضي الدليل ولعل الأصح بقول هذه الأشياء
 وإن كانت ممتنعة إلى الدليل إلا أنها تنقسم إلى ما لا يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث
 تكون مقدّماته قليلة مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها إلا نادراً وما يكون الدليل خفياً
 كثيراً لمقدّمات غير مترتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه القول الرابع
 أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليلاً جلياً أو بدليلاً خفياً هو المحكم وكل
 ما لا يسيل إلى معرفته فذلك هو المتشابه وذلك كالعالم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير
 الثواب والعقاب في حق كل المكلفين وتفسيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة أبان
 من ساءها المسئلة الرابعة في الفوائد التي جعل لاجلها بعض القرآن محكما وبه ضمه
 متشابهاً واعلم أن من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتغاله على التشابهات
 فقال انكم تقولون أن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام القيامة
 ثم أنزاه بحيث يتسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتسك بآية الجبر
 كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدرى يقول بل
 هذا هو مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض الذم لهم
 في قوله وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا قروى موضع آخر قالوا
 قلوبنا غلف وأيضا مثبت الرؤية يتسك بقوله وجود يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة
 والثاني يتسك بقوله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ومثبت الجهة يتسك
 بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والثاني يتسك
 بقوله ليس كذا شيء ثم أن كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات
 المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على البعض إلى ترجيحات
 خفية ووجود ضعيفة فكيف يلحق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع
 إليه في كل الدين إلى قيام القيامة هكذا ليس أنه لو جعله ظاهراً جلياً نقى عن هذه
 التشابهات لكان أقرب إلى حصول الغرض واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد التشابهات
 وجوهاً الأول أنه متى كانت التشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق
 أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى أم حسبكم أن تدخلوا
 الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القرآن محكما
 بالكلية لما كان مطابقة المذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك
 المذهب وذلك مما يقرأ باب سائر المذاهب عن قبوله وعن المنطوق به والانتفاع به
 أمالو كان مشتملاً على المحكم والتشابه فحينئذ يطلع صاحب كل مذهب فيه أن يجد
 فيه ما يعقو مذهباً ويؤيد مقالاته فحينئذ يتطرق فيه جميع آراء المذاهب ويجتهد
 في التأمل فيه كل صاحب مذهب فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة
 للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويوصل إلى الحق الثالث أن

القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحينئذ يخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبيئة أما لو كان محكما لم يفتر الى القسم بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقيا في الجهل والتقليد الرابع أن القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات فوائد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنفي في أكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن جمع من العوام في أول الاسرار اثبات موجود ليس بجسم ولا يتميز ولا مشار اليه ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل وكان الاصلح أن يضابطوا في انقضاء دالة على بعض ما يناسب ما هو هو وتجنبوا له ويكون ذلك مخلوطا بعبايد على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يضابطون به في أول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب أما قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب والمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهي التي تكون مدلولاتها من كد ما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت وأخالفه من معارضات أقوى منها ثم قال هن أم الكتاب وفيه سؤالان الاول ما معني كون المحكم أما بالمتشابه الجواب الائم في اللغة الاصل الذي منه يتكون الشيء فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تفسر منه هومة باعتبار المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالائم للمتشابهات السؤال الثاني لم قال أم الكتاب ولم يقل أتمها الكتاب والجواب أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم لا آخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على أن مجموعهما آية واحدة كذا هنا ثم قال وأخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فأما الذين في قلوبهم زيغ اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين أن أهل الزيغ لا يتسكون الا بالمتشابه والزيغ المبطل عن الحق واختلقوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حجا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا احببنا فأرسل الله هذه الآية ثم أرسل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبى هم اليهود طبعوا على مدة بقاء هذه الامة واستخرجهم من الحروف المقطعة في أوائل الورد وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين يشكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يهمل

تأويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى أخفاه عن كل الخلاق حتى عن
الملائكة والانبيا وقال الحقون ان هذا بهم جميع المبطلين وكل من احتج باطله
بالمشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل في هذا
استدلالا لا المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المنحرفة عن الحق بالغلو اهل الدالة على
مقام صدهم الزائفة ومقالهم الفاسدة الى هنا من التفسير الكبير لمخسب بعض
التقليص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفي هذه الوريقات آمين (الحديث الثاني
والعشرون) عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من رأى في
في المنام فقد رأى فان الشيطان لا يقتل في وفي رواية فانه لا ينبغي للشيطان أن يقتل
في صورتي وفي رواية فان الشيطان لا يتكلم في وفي أخرى من رأى فقد رأى الحق
فان الشيطان لا يترأى بي (كشف سره وايضاح معناه) اعلم ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع أحكام أسماء الحق وصفاته تحققاته وتحققا فان
من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذي أرسله اليهم
هو أن يكون الاظهر فيهم كسلطنة من صفات الحق وأسمائه صفة الهداية
والاسم الهادي كما أخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه
السلام صورة الاسم الهادي ومظهر صفة الهداية واسمه مان مظهر الاسم المفضل
والظاهر بصفة الضلالة فهم اشدان وروى في بعض الاحاديث ما يؤكد هذا المعنى
وهو حديث طويل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع يا ايليس ليري
ما عنده واحضر بين يديه وحفت الملائكة بالنبي صلى الله عليه وسلم تحرسه لثلاثة ايام
ايلىس يسو فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يلىس قل ما عندك فقال يا محمد ان
الله خلقك للهداية وما يبدل من الهداية من شئ وخلقني للغواية وما يبدى من الغواية
من شئ فأوحى الله تعالى الى النبي عليه السلام صدقت وانه لك ذوب فثبت بهذا أيضا
ان الشيطان في الحقيقة ضد للنبي صلى الله عليه وسلم والضدان لا يجتمعان ولا يظهر
أحدهما بصورة الاخر وأيضا قال النبي صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما مر فلو
ساغ ظهروا بلىس بصورة زال الاعتماد على ما يديه الحق ويظهر لمن شاء هدايته
به فلهذا الحكمة عصم الله صورة النبي صلى الله عليه وسلم من أن يظهروا بها الشيطان
فان قيل عظيمة الحق سبحانه أتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتصم على ايليس أن
يظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلم مع أن اللعين قد رأى لكثيرين وخطبهم بأنه
الحق طلبا للاضلالهم وقد أضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا أنهم رأوا الحق وسعوا
خطايه فاقول الفرق بين الامرين من وجهين أحدهما أن كل عاقل يعلم أن الحق
ليس له صورة معينة توجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة
معينة معلومة مشهودة والوجه الآخر أن مقتضى حكمه الحق أنه يفضل من

يشاء ويهدي من يشاء كما ورد التنبيه عليه في الحديث المتضمن بمحاوره ابليس مع
 النبي صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق اياه خصوصاً وان أعلمه أنه كذوب وأما النبي
 صلى الله عليه وسلم فمقدمة بصفة الهداية ونظاير بصورتها فوجب عصمة صورته من أن
 يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد ونظاير وحكم الهداية فبين شاء الله هدائيه به عليه
 السلام ولولا ذلك لم يظهر سر قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولم تحصى فائدة
 البعثة فانهم غير أن ههنا بزاوايد لا يجب التنبيه عليها وهو أن الرؤية الصالحة
 للنبي صلى الله عليه وسلم هو أن يراه الرائي بصورة شبيهة بصورته الشابتة حليتها
 بالنقل الصحيح والى ذلك الإشارة في بعض روايات الحديث من رأى في المنام فقد
 رأى حتى انه ان رآه أحد في صورة مخالفة لصورته التي كان عليها في الحس لم يكن
 رآه عليه السلام مثل أن يراه طويلاً أو قصيراً جداً ويراه أشقر أو شبيهاً وشديد السمرة
 ونحو ذلك وحصول الجزم في نفس الرائي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
 بل ذلك المرئي هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد الرائي أو حاله أو بالنسبة الى صفة
 أو حكم من أحكام الاسلام أو بالنسبة الى الموضع الذي رأى فيه ذلك الرائي تلك
 الصورة التي ظن أنها صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد جرت بذلك كثرة في أنفسنا
 وفي غيرنا وسببها من شيوخنا أيضاً ما يؤيد ذلك مما رايت من جلستها أن شيخنا الامام
 الاكمل محيي الدين محمد بن علي بن العربي رضى الله عنه حكى لي في هذا الباب أنه رأى
 مرة في صباه في المنام في جامع اشبيلية وهي بلدة من بلاد الاندلس النبي عليه السلام
 ميتاً مسجياً في بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنتين ودخل الشيخ طريق أهل الله
 وترك الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدره أنه دخل ذلك الجامع
 مع بعض أهل بلده من أهل الفضل ليعبر من أحد أبواب الجامع الى الجانب الآخر
 ابعض مصالحه فقال رضى الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبي المذكور قلت
 اني لا أجوز الجامع حتى أركع فيه ركعتين فقال لي تعال نركع في تلك الزاوية
 وأشار لي ذلك الموضع الذي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ميتاً مسجياً فأبيت
 فقال لي لم تأت من الصلاة هناك فقلت اني رأيت النبي عليه السلام هناك ميتاً
 مسجياً فأنما أكره الصلاة هناك فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن سر رؤياك أعلم
 أن ذلك الموضع كان يتيق وأراد صاحب بلاد المغرب أن يوسع الجامع فرفع أحد
 حيطانه واشترى البيوت التي كانت وراءه ليسد خلفها في جملة المسجد فلم يبق الا يتيق
 فثأمنوني عليه ولم يعاونني ما أروى به فأبيت فأخذوه بغير رضاي بما اشتموا فإلذي
 رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر
 بصورة المباينة ولم تكن مباينة صحيحة بل الموضع كان مغصوباً وأما الآن فأشهدك
 أني قد تركت حتى للمسلمين قعمال فصل فيه فخذينا وصلينا وخرجنا الى حاجتنا

وذكرني ايضا في الشام ان رجلا من الصالحين رأى في المنام انه لعلم النبي صلى الله عليه وسلم فاتبه فزعا وهاله ما رأى مع جلالة النبي صلى الله عليه وسلم عنده فأتى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يكون لك عليه يد أو لغيرك والذي رأيت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد أدخلت بحكم من أحكامه وكون اللطم في الوجه يدل انك ارتكبت أمرا محرزا من الكبائر فاقتكر الرجل في نفسه فلم يتذكر أنه أقدم على محرم من الكبائر وكان من أهل الدين ولم يتهم الشيخ في تعبده لعله باصا به فيما كان يعبد فرجع الى بيته حزينا فكيف أقسم انه زوجته عن حزنه ما سببه فأخبرها برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة وأظهرت التوبة وقالت أنا أصدقك كنت سلفت أني ان دخلت دار ولان أحدهم عارفه اني طالق فعبرت على بابهم فخلفوا علي فاستحييت من الحاحهم فدخلت اليهم وخشيت أن أذكر لك ما جرى فكتمت الحال فتساب الرجل واستغفر ونضرع الى الحق واعتدت المرأة ثم جدد العقد عليها وأما أنا فرايت في الليلة التي أخذت بغداد بصيحتها النبي صلى الله عليه وسلم مكثنا على نهنش وأقوام يشدون على النعش ورأسه مكشوف وشعره يكاد يس الارض فقلت لا والله ما نمتون فقالوا له مات ونحن نريد سله ودفعه فوق في قلبي انه عليه السلام لم يمت فقلت لهم ما أرى وجهه ووجه ميت أصبروا حتى يتحقق الامر فدوت الى فقه وأفقه فوجدته بنفسه ضحية افصح عليهم ومنعتهم عما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كثيرا وعرفت بما كنت أعلم من هذه المسئلة والتجارب المكثرة ان ذلك مثال حادث عظيم حدث في الاسلام وقد كان الخبر قد وصل بأن المخل قد قصدوا بغداد ووقع لي أنه قد أخذت بغداد فاضطبت التاريخ فخرجت بغير واحد من حضرة الواقعة من أهل الخبرة وذكر أن في ذلك اليوم أخذت بغداد فخرجت الرؤيا على نحو ما وقع لي في تفسيرها ولو ذكرت ما سمعته من الثقات وما جرت به في هذه المسئلة مرارا كثيرة في نفسي وفي غيري لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبية والاغوذج وبما اشتبه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا أنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في زعمهم على ما مر بيانه وأخبرهم بأمر فلم تقع على نحو ما وقع الاخبار به فلما سألتهم عن حليته الصورة المرتبة وأخبروني وحدثها بحال قصة حليته صورته الاصلية فأخبرهم بالسبب ونهتهم ففرحوا وتبها وافكاجرتنا هذا النوع المذكور كذلك جرت بنا أنه من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في صورته الاصلية وأخبره بما أخبره فان ذلك الاخبار لم يخرم ولم يتغير بل وجدناه نصابا جليا وروى شاعنه أيضا الحمد لله من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القفوني قدس سره (مسائل فافع بن الازرق) فصل قال أبو بصيرين انباري قد جاء من الصحابة والتابعين كثير الاخبار على غريب القرآن ومشكاة

بالشعر وأنكر جماعة لا علم لهم على التحوين ذلك وقالوا إذا علمت ذلك جعلتم الشعر
 أصلاً للقرآن قالوا كيف يجوز أن يفتح بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن
 والحديث قال وليس الأمر كما زعموه من أن جعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبين
 الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال أنا جعلناه قرآناً عربياً
 وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الشعر ديوان العرب
 فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلفظ العرب رجعنا إلى ديوانها
 فالتمسنا معرفة ذلك منه ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
 قال إذا سألت قوفي عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب قال
 أبو عبيدة كان يستهد به على التفسير قلت قدرونا عن ابن عباس كغيرنا من
 ذلك وأوعب ما روينا عنه مسائل نافع بن الأزرق وقد أخرج بعضها ابن الأنباري
 في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير وقد رأيت أن أسوقها هنا بتامها لستفاد
 أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الصالح بقراءة عن أبي اسحق التستوي عن
 القسم بن عسكراً أن أبا نصر محمد بن عبد الله الشيرازي أنبأنا أبو المظفر محمد بن أسعد
 العراقي أنبأنا أبو علي محمد بن سعيد بن نهان الكاتب أنبأنا أبو علي بن شاذان أنبأنا أبو
 الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد بن مكرم المعروف بابن الطسقي أنبأنا أبو سهل
 السري بن سهل الحندي ساووري أنبأنا يحيى بن أبي عبيدة يجر بن فروخ المسكي أنبأنا
 سعد بن أبي سعيد أنبأنا عيسى بن دأب عن حميد الأعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد
 عن أبيه قال بلغنا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتشفه الناس يسألونه
 عن تفسير القرآن قال نافع بن الأزرق لجدته بن عويم قم نسألك هذا الذي يجترئ
 على تفسير القرآن بما لا علم له به فقاما إليه فقالا أنا زيدا نألك عن أشياء
 من كتاب الله تفسرها لنا وتأنينا صادقة من كلام العرب فإن الله تعالى
 أنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين فقال ابن عباس سألني عمائد الكفا فقال نافع
 أخبرني عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزون خلق الرفاق
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عبيد الله بن الأبرص وهو يقول
 جأوا به رعون اليه حتى * يكونوا حول منبره عزينا
 قال أخبرني عن قوله تعالى واستغوا إليه الوسيلة قال الوسيلة الحاجة قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عنترة العبسي
 إن الرجال لهم البك وسيلة * إن يأخذوك تسكيلى وتخصي
 قال أخبرني عن قوله تعالى شرعة ومنهاجا قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث بن عبيد

المطلب

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى * وبين للإسلام ديناً ومنها
قال أخبرني عن قوله تعالى إذا أمرتكم بشيئ فمنعكم قال نهضه وإلا غه قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
إذا ما منعت بين النساء تأودت * كما هتف عن ناعم التبت يائع
قال أخبرني عن قوله تعالى ورشاً قال الرش المال قال وهل تعرف العرب ذلك
قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
فرشني بخير طاماً بقدر برتي * وخير الموالى من يرش ولا يبري
قال أخبرني عن قوله تعالى لقد خلقنا الإنسان في كبد قال في اعتدال واستقامة قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبدي بن ربيعة
يا عين هلا بكيت أرباذ * قننا وقام الخصور في كبد
قال أخبرني عن قوله تعالى يكاد سنابرقه قال السنابرق الضوء قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث
يدعو إلى الحق لا ينبغي به بدلا * يجلو بضوء سناء داجي الظلم
قال أخبرني عن قوله تعالى وحفدة قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
حفدة الولد حولهن وأسلت * بأكة هن أزيمة الاجال
قال أخبرني عن قوله تعالى وحنا نامن لنا قال رجة من عندنا قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد
أبامذراً فنبئت فاستبق بعضنا * حنائيك بعض الشر أهون من بعض
قال أخبرني عن قوله تعالى أفلم يأس الذين آمنوا قال أفلم يعلم بلغه بني مالك قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول
لقد يئس الاقوام أنى أنا ابنه * وإن كنت عن أرض العشرة ثائبا
قال أخبرني عن قوله تعالى مشورا قال ملعوناً محبوباً عن الخير قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عبد الله بن الزبير
إذا تانى الشيطان في سنة النور * مومن مال مبله مشورا
قال أخبرني عن قوله تعالى فأجاءها الخاض قال ألبأها قال وهل تعرف العرب ذلك
قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت
أشد ذناشدة صادقة * فأجأناكم إلى سفح الجبل
قال أخبرني عن قوله تعالى وأحسن نديا قال الندي المجلس قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
يومان يوم مقامات وأندية * ويوم سيرا إلى الاعداء تأويب

قال أخبرني عن قوله تعالى أنا ناورثها قال الاثنا عشر قال قال من الشراب قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

كأن على الجول غداة ولوا * من الرقي الكريم من الاثنا

قال أخبرني عن قوله تعالى فيذرهما قاعا صقصة قال القاع الاملس والصفصف
المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

بلمومة شهباء لو قد فوا بها * شماريخ من وضوى اذن عاد صفصفا

قال أخبرني عن قوله تعالى وأنت لا تعلم ما فيها ولا تضي قال لا تهرق فيها من شدة الحر
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

رأت رجلا أما اذا الشمس عارضت * فيضخي وأما بالعنى فيضمر

قال أخبرني عن قوله تعالى له خوار قل له صباح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم
أما سمعت الشاعر يقول

كأن بني معاوية بن بكر * الى الاسلام صائح تخور

قال أخبرني عن قوله تعالى ولا تنافي ذكرى قال لا تنصعنا عن أمرى قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

اني وجدك ما وبت ولم أزل * أبغى الفسكاله بكل سبيل

قال أخبرني عن قوله تعالى القانع والمعتز قال القانع الذي يمنع بما أعطى والمعتز
الذي يعترض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

على مكتر بهم حق معتز بهم * وعند المقلين السباحة واليدل

قال أخبرني عن قوله تعالى وتصر مشيد قال مشيد بالخص والاجر قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زبيدة يقول

شاده مرمر او جلله كل * سافل طير في ذراه وكور

قال أخبرني عن قوله تعالى شواط قال الشواط الاله الذي لا دخان له قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت

يظل يشب كبر بعد كبر * وينفخ دائب الاله الشواط

قال أخبرني عن قوله تعالى قد أفلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول البيهقي بن ربيعة

فاعقل ان كنت لما تعقل * ولقد أفلح من كان عقل

قال أخبرني عن قوله تعالى يؤيد بنصره من يشاء قال يقوى قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول

برجال استموا أمثالهم * أيدوا جبريل نصرا فزئل

قال أخبرني عن قوله تعالى ونحاس قال الدخان الذي لا لهب فيه قال وهل تعرف

قال أخبرني عن قوله تعالى وفيه ما لا اناام قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك
قال نعم أما سمعت قول لبين بن ربيعة
فان تسأألينا ثم نحن فائنا * عفا فبر من هذا الانام المسفر
يعنى الخلق قال أخبرني عن قوله تعالى أن لا يحور قال أن لا يرجع بلغة الحبشة
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
وما المرء الا كالشهاب وضوته * يحور وماذا بعد اذ هو ساطع
قال أخبرني عن قوله تعالى ذلك أدنى أن لا تعولوا قال أجدر أن لا تميلوا قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
انابعبار رسول الله واطرحوا * قول النبي وعالوا في الموازين
قال أخبرني عن قوله تعالى وهو مليح قال المسي المذهب قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت
برى من الا فأت ليس لها باهل * ولكن المسي هو المليم
قال أخبرني عن قوله تعالى ان الحسنونهم باذنه قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
ومنا الذي لاقي بسيف محمد * خفس به الاعداء مرض العساكر
الى هنا من الاتقان للسيوطي وهذه المسائل المعزوة لنا فاع من الازرق تبلغ نصف
كرام كلها على هذه الوتيرة وأكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك
اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسائل ما ذكره المبرد في الكامل في أثناء قصة الخوارج
(ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار التي حارت فيها آراء المبكر)
بيان حقيقة التوكل الذي هو أصل التوحيد اعلم أن التوكل من أبواب الايمان وجميع
أبواب الايمان لا يقتظم الا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك يقتظم من علم
هو الاصل وعمل هو الثمرة وحال هو المراد باسم التوكل فلتبداً ببيان العلم الذي هو
الاصل وهو المسعى ايماناً في أصل اللسان اذا الايمان هو التصديق وكل تصديق
بالقلب فهو علم واذا أقوى معنى يقيناً وله كن أبواب اليقين كثيرة ونحن انما نقتضج
منها الى ما ينبغي عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا اله الا الله وحده
لا شريك له والايمان بالقدرة التي يترجم عنها قولك له الملك والايمان بالوجود والحكمة
الذي يدل عليه قولك وله الحمد فن قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد
وهو على كل شيء قدير فقد تم له الايمان الذي هو أصل التوكل أعني أن يصير معنى هذا
القول وصفاً لازماً لقلبه غالباً عليه وأما التوحيد فهو الاصل والقول فيه يطول وهو
من علم المكاشفة ويمكن بعض علوم المكاشفة يتعلّق بالأعمال بواسطة الاحوال
ولا يتم علم المعاملة الا به فاذن لا تعرض الالقدر الذي يتعلّق بالمعاملة والا فالقوحيد

هو البحر الخضم الذي لا ساحل له فتقول للتوحيد أدع مع مراتب وهو منقسم الى لب
ولب اللب وقشر وقشر القشر ولغسل ذلك تفسيرا للافهام الضعيفة بالجوز
في قشرته العليا فان له قشرين وللب وللب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من
التوحيد أن يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه أو مفكر له كتحديد
المناسق والثانية أن يستق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم الناس وهو اعتقاد
العوام والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين
وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار
والرابعة أن لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وبسببه الصوفية
الفناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه أيضا واذ لم ير نفسه لكونه
مستغفرا بالواحد كان فانيا عن نفسه في توحيد بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه فالأول
موحد بمجرد اللسان وذلك بعصم صاحبه في الدين من السيف والسنان والثاني
موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه
قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفساح ولكنه يحفظ صاحبه من
العذاب في الآخرة ان توفى عليها ولم تضعف بالمعاصي عقده واهذا العقد حيل يقصد
بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف
ويقصد بها أيضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما و العارف بها
يسمى متكلما وهو في مقابلة المبتدع ومقصد دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة وعن
قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموجد من حيث انه يحكي بكلامه مفهوم لفظ
التوحيد على قلوب العوام حتى لا تتحل عقده والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد
الا فعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد
انكشف له الحقيقة كما هي عليه لانه كاف قلبه أن يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة
فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العاني في الاعتقاد بل في صنعة
تلفيق الكلام الذي به تدفع حيل المبتدع في تحليل هذه العقدة والرابع موحد بمعنى
انه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث
انه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد فالأول كالقشرة العليا من
الجوز والثاني كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من
اللب وكما أن القشرة العليا لا خير فيها بل ان أككت فهي مرة مذاقا وان نظرت الى
باطنها فهو كزهر المنسطور وان اتخذت حطبا أطفأ النار واكثر الدخان وان تلت في البيت
ضيق المكان فلا يصلح الا أن يترجمه على الجوز للصوان ثم يرمي به عنه وكذلك
التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر ومذموم
الظاهر والباطن لكنه يتفقد مدة في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة

الخواص يدور في البوادي فقال فيه ماذا أنت فقال أدور في الاسفار ولا صحح حالي
 في التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد أقيمت عمرك في عمران باطنك فأين
 القضاء في التوحيد فكانت الخواص كان في تصحيح المقام الثالث من التوحيد فطالبه
 بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين في التوحيد على سبيل الاجال فان قلت
 فلا بد لهذا من شرح بمقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فأقول اما الرابع فلا يجوز
 الخوض في بيانه وليس التوكل ابتناء بنينا عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد
 الثالث اما الاول وهو النفاق فهو واضح واما الثاني وهو الاعتقاد فهو موجود
 في عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبدعة فيه مذكورة وفي علم
 الكلام واما الثالث فهو الذي ينتهي التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذي يرتبط
 التوكل به وحاصله ان يتكشف لك ان لا فاعل الا الله تعالى وان كل موجود
 من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم
 محدث فالمقدر بايداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك
 هذا لم تنتظر الى غيره بل كان منه خوف واليه رجاء وله وثقت وعليه اتكال فانه
 الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه مستغنون لاستقلالهم بتصرفك ذرة من
 ملكوت السموات والارض واذا انفتحت لك ابواب المكاشفة انفتح لك هذا ايضا حاتم
 من المشاهدة بالبصر وانما يصعد الشيطان عن هذا التوحيد في مقامين ينتهي بهما
 ان يطرق الي قلبك شائبة الشرك احدى ما الاتفات الى اختيار الحيوانات والثاني
 الالتفات الى الجادات اما الالتفات الى الجادات كما عتادك على الطريق خروج
 الزرع ونباته ونمائه وعلى الغسيم في نزول المطر وعلى البرد في اجتماع القيم وعلى الريح
 في استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك في التوحيد وجهل بحقائق الامور
 ولذلك قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم الى البر
 اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لم نخلصنا ومن انكشف له امر
 العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء والهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحركه وكذلك
 محركه وهكذا الى ان ينتهي الى المحرك الاول الذي لا يحركه ولا هو متحرك في نفسه
 فالتفات العبد في العبادات الى الريح يضاهي التفات من اخذ لخرزقته فكتب الملك
 توقيعا بالدفوع عنه وتخليته فأخذ يتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذي به كتب
 التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت قبري فحتاجه من القلم لامن محرك القلم وهو غاية
 الجهل ومن علم ان القلم لا يحرككم له في نفسه وانما هو منخرق بيد الكاتب لم يلتفت
 اليه ولم يشكر الا الكاتب بل رجا يد حشه فبحر العبادات وشكر الملك الموقع عن ان يظهر
 ياله القلم والحبر والدواة فالشمس والقمر والنجوم والمطر والقيم والارض وكل حيوان
 وجماد منخرات في قبضة القدرة تسخر القلم في يد الكاتب بل هذا تمثيل في حقك

لا يفتقدون أن الملك الموقع هو ككتاب التوقيع والحق أن الله تعالى هو الملك المتعبد بما قال
 تعالى وما زينت آدميت ولكنه الله رمي فإذا انكشف لك أن جميع ما في السموات
 والارض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائبوا عين من مزيج
 توحيدك بهم هذا الشر لا يأتبك في المهلكة الثانية وهي الالتفات الى اختيار الحيوانات
 في الافعال الاختيارية ونقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الانسان يعطيك
 رزقك باختياره فان شاء أعطاك وان شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذي يعز
 رقيبك بسيفه وهو قادر عليك ان شاء رقيبك وان شاء عفا عنك فكيف لا تتخافه
 وكيف لا ترجوه وأمر لك به وأنت تشاهد ذلك ولا تشك فيه ونقول له أيضا فم
 ان كنت لا ترى القلم لانه مسخر فكيف لا ترى الكتاب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا
 زل أقدم الامم كثيرين الاعداء لله المخلصين الذين لاسطان عليهم للشيطان اللعين
 فتشاهدوا وبور البصائر كون الكتاب مسخر اضطررا كما شاهد جميع الضعفاء
 كون القلم مسخرا وعرفوا أن غلط الضعفاء في ذلك كغلط القلة مثلا لو كانت تدب
 على الكاغد فرأت رأس القلم يسود البياض ولم تمتد بصرها الى أصابع الكاتب
 ويده ففلا عن صاحب اليد فغلطت فظننت أن القلم هو المد والبياض وذلك
 لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدة قوتها فكذلك من لم يشرح بنور الله
 صدره قصرت بصيرته عن ملازمة جبار الارض والسموات ومشاهدة كونه قهارا
 وراء الكل فوقف في الطريق على الكاتب وهو جوهل محض بل أرباب القلوب
 والمجاهدات قد انطق الله في حقهم كل ذرة في الارض والسموات بقدرته التي بها انطق
 كل شيء حتى سمعوا تقديسها وتسبيحها لله وشهادتها على أنفسها بالجز بلسان ذلق
 يتكلم بالاحرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع له زولون ولست أعني به السمع
 الظاهر الذي لا يجاوز الاصوات فان الجوارش يرك فيه ولا قدر لما يشاء له فيه البهائم
 وانما أريد به سماع ذل به كلام ليس بحرف ولا صوت ولا هو عربي ولا عجمي فان
 قلت هذه أجوبة لا يقبلها العقل فصف لي كيفية نقطةها وانها كيف نطقت
 وبماذا نطقت وكيف سبغت وقدست وكيف شهدت على أنفسها بالجز فاعلم أن لكل
 ذرة في السموات والارض مع أرباب القلوب مناجاة في السر وذلك بما لا يحصر
 ولا يتأهى فانها كلمات تستمد من بحر كلام الله الذي لا نهاية له ولو كان البحر مدادا
 لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جفئا قبضه لمدد اتم انما تناسج
 بأسرار الملك والملكوت وافشاء السموات بل مدورا لاسرار قبور الاسرار وهل رأيت
 قط أمينا على اسرار الملك قد نوحى بجهنما به فينادى بصره على ملا من الخلق ولو جاز
 افشاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا
 ولبكيتم كثيرا بل كان يذكر ذلك لهم حتى يبيكون ولا يفصحون ولما نسي عن

افشاء السر القدر وما قال اذا ذكر اليوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا واذا ذكر
 أصحابي فأمسكوا والمأخض حذيفة رضى الله تعالى عنه ببعض الامور فاذا منع عن
 حكاية مناجاة رات الملك والملكوت لقلوب أو باب المشاهدات ما تفان أحدهما
 استعمال افشاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والتما يتوكل في المبال الذي كان
 فيه وهو حركة القلم نحكي عن مناجاتها قدر ايسر تفهيمه على الاجمال كيفية الجناء
 التوكل عليها ونرد كلماتها الى الحسروف والاصوات ولين لم يكن هي حروفا وأصواتا
 ولكن هذه ضرورة التفهيم فتقول قال بعض الساطرين عن مشكاة نور الله لك عند
 وقدر آه اسود وجهه بالخبر ما بلل وجهه بك كان أبيض مشرقا لا ان قد ظهر عليه
 السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال السكا عندما أنه فتق في هذه المطالبة
 فاني ما سودت وجهي بنفسي لكن قبل الخبر فانه كان مجوعا في الحيرة التي هي مستقرة
 ووطنه فسا فر عن وطنه وتزل بساحة وجهي عدوانا وعلما فقال صدقت فسا الخبر
 عن ذلك فقال ما أنصفني فاني كنت في الحيرة وادعاسا كاعانها على أن لا أبرح
 منها فاعتدى علي القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني واجلاني عن بلدي وفرق
 جهي وبدني كما تزي على ساحة يضاء فالسؤال عليه لاعي فقال صدقت ثم سال
 القلم عن السبب في ظله وتعديه واخراج الخبر عن وطنه فقال سل السيد والاصابع
 فاني كنت قصبلة نابسا على شط اللانها رمتنرها بين خضرة الانجبار فجاءني السيد
 بسكين فأزالني عن شترتي ومنزعت علي ثيابي واقتلعتني من ثملتي ثم فصلت بين
 أنا وبين شترتي ثم برقت وشقت رأسي ثم غسقتني في سواد الخبر وصرارة وهوذا يستخذه في
 ويشتفي على قبة رأسي فلقد تثرث الخلع على جرحي بسؤاله وعما بك فتخ عن وسيل من
 قهرني فقال صدقت ثم سال اليد عن ظله القلم وتعديهما عليه واستخداهما له فقال
 ما أنا اللحم وعظم ودم وهل رأيت لما ينظلم أو جسمما يتحرك بنفسه وانما أنا مركب مسخر
 ركبتني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي ترزقني وتجول بي في النواحي أما تزي
 المدد والجور والشجر لا يتعدى شئ منها مكانه ولا يتحرك على نفسه اذا لم يركبه مثل هذا
 الفارس القوى العا هرا أما تزي أيدي الموقنسا وبني في صورة العظم والجسم والدم
 ثم لا معاملته بينهما وبين القلم فأنا ايضا من حيث أنا لا معاملتي بيني وبين القلم فصل القدرة
 عن شأني فاني مركب أزعجني من ركبتني فقال صدقت ثم سال القدرة عن شأنها
 في استعمال اليد واستخداها ما وكثرة ترديد هالها فقال دع عنك لومي ومعا تبتني
 ذكركم من لائم الموم وكلم من الموم لاذنبله وكيف خفي عليك أمرى أو كيف ظننت أني
 ظلمت المار كبتنا ولة كبت را كبة لها قبل التصريك وما كنت أحر كها ولا أستخوها
 بل كنت ناعمة سا كنة نواعظن الظالمون بي الى مئة أو معدومة لاني ما كنت أتحرك
 ولا أحرل حتى جاءني موكب كل أزعجني وأرهقني الى ماترا مني فكانت بي قوة على

لم شاهدته ولم يكن في قوة علي مخالفته وهذا الموكب يسمى الإرادة ولا يعرفه إلا بجمعه
 بجمعه وصياله إذا زبني من غيرة التورم وأرهقني إلى ما كان لي سند ووجه عنده
 لو خلا لي رأي فقال صدقت ثم سألت الإرادة ما الذي جرى لك على هذه القدرة الساكنة
 الملهمة حتى صرفتها إلى القويك وأرهقتم البسه أرها قال تجد عنه مخلصا ومخلصا
 فتأملت الإرادة لا تفعل على " فاعل أنا عذرا وأنت تلوم فاني ما انقضت بنفسي ولكني
 انقضت وما انبعت ولكني بعثت بحكم قاهر وأمر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه
 ولكن ورد علي " من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص لا القدرة
 فأخضعهم بأخطار فاني مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل ولا أدري بأي جرم
 وقعت عليه وبضرت له وأزمت طاعته لكن أدري أني في دعة وسكون ما لم يرد علي
 هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل أو الظالم وقد وقعت عليه وقفا وأزمت
 طاعته الزامابل لا يبقى لي معه مهابرم حكمه طاعة على المخالفة امرى مادام
 هو في التردد مع نفسه والتعير في حكمه فأنا ساكنة لكن مع استنهارا وانتظار بحكم
 فاذا انجز حكمه انزجت بطبع رقة رقت طاعته وأشخصت القدرة لتعجبهم بموجب
 حكمه فسل العلم عن شأني ودع عني عنابك فاني أقول

مه ما زحلت عن قوم وقد قدروا * أن لا تفارقهم ظار ارحلون هم

فقال صدقت وأقبل على العقل والعلم والقلب مطالبا لهم ومعاتبا يا هم على
 استنماض الإرادة وتر شيها لاشخاص القدرة فقال العقل أما أنا فاسراج ما استطعت
 بنفسى ولكن أشعلت وقال القلب أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسى ولكني بسطت وقال
 العلم انما أنا نقش نفشت في بياض لوح القلب لما أشرق سراج العلم وما المخططات
 بنفسى فكم كان هذا اللوح قبلي خاليا على فسل القلم عني فان الخط لا يكون إلا بالقلم
 فعند هذا اتقنع السائل ولم يقنعه جوابه فقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت
 منازلي ولا يزال يحيلني من طمعت في معرفة هذا الامر منه على غيره ولكني قد كنت
 أطلب نفسي بكرة التردد كلما كنت أسمع كلاما مقبولا في الفوائد وعذرا ظاهرا في دفع
 السؤال فأما قولك اني خط ونقش وانما خطي قلم فليست أفهمه فاني لأعلم قلبا الامن
 القصب ولو لولا الامن العظم والخشب ولا خطا الا بالحبر ولا امرا الا بالامن النار وانى
 أجمع في هذا التزلزله لوديت اللوح والسراج والخط والقلم ولا أشاهد من ذلك شيئا أجمع
 بجمعة ولا أرى طمعا فقال له العلم ان صدقت فيما قلت فبضاعتك من جادة وزادك
 قليل ومركبك ضعيف واعلم أن المهالك في الطريق الذي توجهت اليه كثيرة
 فأصواب لك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه فما هذا بعشك فادرج عنه فكل ميسر
 لما خلقي له وإن كنت راغبيا في استقام الطريق إلى المقصد فأتني سمعك وأنت شهيد
 واعلم أن العوالم في طريقك هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة اولها ولله كان الكاعده والحبر

والعلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثاني عالم الملكوت وهو روافي فاذا جاوزتني انتهيت الى منازلها وفيها المهائم القبيح والجمال الشاهقة والبحار المغرقة ولا أدري كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ في أوله منزل القدرة والارادة والعلم وهو واسطة بين عالم الملك والملكوت لان عالم الملك أسهل منه طريقا وعالم الملكوت أوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه السفينة التي هي في الحركة بين الارض والماء فلا هي في حذاء اضطراب الماء ولا هي في حذاء سكون الارض وثباتها وكل من يمشي على الارض يمشي في عالم الملك والشهادة فان جاوزت قوته الى حذيقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يمشي في عالم الجبروت فان انتهى الى أن يمشي على الماء من غير سفينة يمشي في عالم الملكوت من غير تنعيم فان كنت لاتقدر أن تمشي على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض وخلفت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافي وأول عالم الملكوت مشاهدة القلم الذي يكتب به العلم وحصول اليقين الذي به يمشي على الماء أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى عليه السلام لو ازداد يقينا لمشي على الهواء لما أن قيل له انه كان يمشي على الماء فقال السائل السائل قد تحجرت في أمرى واستشعر قلبي خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أأطيع قطع هذه المهائم التي وصفتها أم لا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوى فان ظهر لك القلم الذي به انك كتبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع أول باب من أبواب الملكوت كوشف بالقلم أمارى النبي صلى الله عليه وسلم في أول أمره ككوشف بالقلم اذ نزل عليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد فتح بصري وحدقته فوالله ما أرى قصبا ولا خشبا ولا أعلم قال الا كذلك فقال العلم لقد أبعث النبعة أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه به يده الايدي ولا قلبه الا قلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الايدي ولا قلبه من قصب ولا لونه من خشب ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورمز ولا حبره زاج وعفص قال لا تشاهد هذا هكذا إنما رأيت الاختنا بين خولة التنزيه وأتونة التشبيه مذبذبين هذا وذلك لا اله الا هو ولا اله الا هو لا كيف نزهت ذاته وصفاته عن الاجسام وصفاتها ونزهت كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقلبه ولوحه وخطه

فإن كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة
 بالبصر فكأن مشبهام مطلقا كما قال حكيم يهوديا صرغا والافلا تلعاب بالنوراة
 وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالابصار فكأن منزها صرغا
 ومقدسا خلاقا وطوا الطريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بسر قلبك لما يوحى
 فلعلمك تجد على النار هدى واعلمك من سر ادقات العز تنادي بما نوذى موسى انى
 انا الله لا اله الا انا فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه مخنث
 في التشبيه والتزيه فاشتعل قلبه نار من حدة غضبه على نفسه لما آتاه بين النقص
 واقد كان زيته الذى في مشكاة قلبه يكاد يضى ولو لم نفسه نار فلما فتح فيه العلم بحدته
 اشتعل زيته فأصبح نورا على نور فقال له العلم اغتمم الان هذه الفرصة وافتح بصرك
 فلعلمك تجد على هذه النار هدى فتفتح بصره فانكشف له القلم الالهى واذا هو كما وصفه
 العلم في التزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام
 في قلوب البشر كما هم اصناف العلوم وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له ففضى منه
 العجب وقال نعم الرفيق العلم بجزاه الله عنى خيرا اذا الآن ظهر لى صدق انبائه عن
 اوصاف القلم فانى اراه قلا لا كالا قلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى
 عندك ومرادى لك وانما عازم على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه
 وقال ايها القلم ما بال لا تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعته الارادات الى
 أشخاص القدر ووصفها الى المقدورات فقال لقد نسيت ما رأيت من عالم الملك
 والشهادة وسمعت من جواب القلم لم ادسأله فاحال على البد فقال لم أنس ذلك فقال
 بخواي مثل حوايه قال كيف وأنت لا تشبهه قال القلم أما سمعت ان الله خلق آدم
 على صورته قال بلى قال فسل عن شأنى الملقب بين الملك فانى في قبضته وهو الذى
 رددنى وأنامة وهو مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الادنى معنى التسخير وانما
 الفرق في ظاهرا الصور فقال ومن بين الملك فقال القلم أما سمعت قوله تعالى والسموات
 مطويات بيمينه قال بلى قال فالقلام أيضا في قبضة يمينه وهو الذى يرددها فإز
 السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائب ما يري على عجائب القلم
 ولا يجوز وصف شئ من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات ~~حكاية~~ كثيرة عشر عشر
 وصفه وبالجمله انه بين لا كالايمان ويد لا كالايدى وأصبع لا كالاصابع فرأى القلم
 محتر كالى قبضته فقهره عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحرر بكلمة القلم فقال جوابي
 ما سمعته من اليمين التى في عالم الملك وهو الحوالة الى القدرة اذ لا حكم له فى نفسها
 انما هو كمال القدرة لا كمالها فإسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب
 ما استصغر عندها ما رأى قبل ذلك فسأله عن تحريك اليمين فقالت انما أنا صفة فلى
 اقدار اذ الالهة على الموصوفات لا على الصفات وعنددهذا كاد أن يربغ ويطلق

بالجسرة لسان السؤال ثبت بالقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادقات
 الحضرة لا يستل عما يفعل وهم يستلون غشيتة هيبة الحضرة فخر صفا يضطرب
 في غشيتة مدة فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك ثبت اليك وتوسكت عليك
 وأمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غمرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ
 إلا بفضلك من عقابك وبرضالك من سخطك ومالي إلا أن أسألك وأنضرع إليك وأبتهل
 بين يديك فأقول اشرح لي صدرى لا عرفك واحالي عقدة من لساني لا تنفي عليك
 فنودي من وراء الحجاب اياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الأتباع بل أرجع اليه
 فما أتاك فخذ وما نهيك عنه فاته وما قاله بقله فانه ما زاد في هذه الحضرة على أن قال
 سبحانك لأحصى ثناء عليك أنت كما أنتيت على نفسك فقال الهى إن لم يكن لسان
 جراحة على الثناء عليك فهل للقلب مطمع في معرفتك فنودي اياك أن تخشى رقاب
 الصديقين فأرجع إلى الصديق الأكبر واقتد به فان أصحاب سيد الأنبياء كالشمس يوم يأبهم
 اقتديت أعتديت أما سمعته يقول العجز عن ذلك الأدوال والادراك فيكفيل نصيبا من
 حضرة تان تعرف أنك محروم من حضرة تنال عجز عن ملاحظة جمالنا وجمالنا
 فمعهذا رجع السالك واعتذر عن أسئلته ومعاتباته وقال للعين والقلم والعلم
 والارادة والقدرة وما بعدها اقبلوا عذرى فاني كنت غريبا جديدا العهد بالدخول
 في هذه البلاد ولكل داخل دهشة فما كان انكسارى عليكم الا عن قصور وجهل
 والآن قد صبح عندي عذركم وانكشف لي أن المتفرد بالملك والملكوت والعزة
 والجبروت هو الواحد القهار فما أنتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته هم تدرون
 في قبضته وهو الأول والآخرو والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك في عالم الشهادة استبعد
 منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الأول والآخروهما وصفان متناقضان وكيف
 يكون هو الظاهر والباطن والاول ليس بآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الأول
 بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحد بعد واحد وهو الآخر
 بالاضافة الى سائر المسافرين اليه فانهم لا يزالون متفرقين من منزل الى منزل الى أن يقع
 الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر المسافر فهو آخر في المشاهدة وأول
 في الوجود وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه
 بالحواس الخمس ظاهر بالتسببة الى من يطلبه في السراج الذي أشعل في قلبه بالبصيرة
 الباطنة النافذة في عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين بطريق التوحيد
 في الفعل اعني من انكشف له أن الافعال واحد فان قلت فكل هذا التوحيد الاعتقادي
 هل يصلح أن يكون عماد المتوكل وأصله فيه فأقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى على
 عمل الكشف في انارة الاحوال الا أنه في الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب
 والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكامل يحرره بكلامه أو الى أن يتم هو الكلام

ليخرس به العقيدة التي تلقىها من استاذها ومن أبويه أو من أهل بلده وأما الذي شاهد
الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما أوردنا يقينا
وان كان يزاد وضوحا كما أن الذي يرى انسانا في وقت الاسفار لا يزاد بعينه عند
طولع الشمس بأنه انسان ولكن يزاد وضوحا في تفصيل خلقته وما مشال المكاشفين
والمعتدين الا كسجرة فرعون مع أصحاب السامري فان سجرة فرعون لما أن كانوا
مطلعين على منتهي تأثير السجرات طول مشاهدتهم وتجربتهم فرأوا من موسى عليه
السلام ما جاوز حدود السجرات فكشف لهم حقيقة الامر فلم يكتروا بقول فرعون
لا قطعن أيديكم وأرجلكم بل قالوا ان نؤثر لك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا
فاقص ما أنت قاض انما تضي هذه الحياة الدنيا فان البين والكشف يمنع التغير
وأما أصحاب السامري لما ان كان ايمانهم عن الله نظر الى ظواهر البينات فلما نظروا
الى عمل السامري وسعوا خواصه تغيروا وسعوا قوله هذا الهكم والله موسى ونسوا
أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضررا ولا نفعا فكل من آمن بالنظر الى ثبوتها فيكفر
للهالة وكذا اذا نظر الى عمل لان كلمه ما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم
الشهادة كثير وعالم المكنون من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتناقضا أصلا
فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهره مما ثبت أن الوسائط والاسباب مسخرات
وكل ذلك ظاهر الا في حركات الانسان فانه يصرف ان شاء ويسكن ان شاء فكيف
يكون مسخرا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد ان يشاء المكان
هذا ضرورة القدم وموقع القلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء أم يشاء فليست
المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لا تقترن الى مشيئة أخرى وتسلسل الى غير نهاية
واذا لم تكن المشيئة اليه فها وجدت المشيئة التي تصرف القدرة الى مقدورها
انصرفت القدرة الى المحالة ولم يكن لها سبيل الى مخالفة فالحرصة لازمة ضرورة
بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة في القلب
فهذه ضروريات يترب بعضها على البعض وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة
ولا انصرف القدرة الى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو
مضطرب في الجميع فان قلت فهذا اجبر محض والجبر يناقض الاختيار وانت لا تنكر
الاختيار فيكون العبد مجبوراً مختاراً فأقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في عين
الاختيار مجبور وهو اذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فلتشرح
الاختيار بلسان المتكلمين شرحا جريلا يليق بما نذكر متطعلا ولا بما قال هذا الكتاب
لم نقصده الا على المعاملة ولكني أقول لفظ الله عمل من الانسان يطلق على ثلاثة أوجه
اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالحنجرة والرتة ويحرق الماء اذ وقف
عليه بجسمه فينسب اليه الخرق للام والتنفس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة

الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف ورا ذلك في أمور فأعرب لذلك عنها بشتات
 عبارات فسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى تنفسه فعلا اراديا
 وسمى كتيبه فعلا اختياريا والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لانه مهما وقع على وجه
 الماء وتخطى من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة فيه ~~فيكون~~ الخسوف بعد
 التخطي ضروريا والتنفس في معناه فان نسبة حركة الخهزة الى ارادة النفس كنسبة
 انخراق الماء الى ثقل البدن مهما كان الثقل موجودا وهذا الانخراق بعده وليس
 النقل اليه ~~فمكذلك~~ كذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصدت عين الانسان بارة طبق
 الاجفان اضطرار ولو اراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر منع أن تغمض الاجفان
 فعل اختيارى ارادى ~~ولم~~ ~~يكنه~~ اذا غمض صورة الابر في مشاهدته بالادراك حدثت
 الارادة لانه غمض ضرورة وحدثت الحركه لها ولو اراد أن يترك لم يقدر عليه
 مع أنه فعل بالقدر والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريا
 فأما الثالث وهو الاختيارى فهو مظنة الاتساق كالكتابة والنطق وهو الذى
 يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فينطق من هذا
 أن الامر اليه وهذا الجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه ويبان أن الارادة
 تتبع العلم الذى يحكم بأن الشئ موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك
 الظاهرة أو الباطنة بأنه موافق لك من غير تحير وتردد الى ما قد يتردد العقل فيه فالذى
 يقطع به من غير تردد أن تصد عينك مثلا بارة أو بذكر سيف فلا يكون في علمك
 تردد في أن دفع ذلك خبرك وموافق فلا جرم تتبع الارادة بالعلم والقدرة بالارادة
 وتحصل حركه الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير
 رؤية وفكره ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يوقف التميز العقل فيه فلا يدري
 أهو موافق ام لا فيحتاج الى رؤية وفكر حتى يتبين أن الخبر في الفعل أو التردد فاذا حصل
 بالفكر والرؤية العلم بأن أحدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به من غير رؤية وفكر
 وانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما ظهر
 للعقل أنه خير سميت هذه الارادة اختيارا مستقاما الخبر أى هو انبعثت الى ما ظهر
 للعقل أنه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر في انبعثاتها الى ما انتظرت تلك الارادة
 وهو ظهور وخبرية الفعل في حقه الآن التمييزية في دفع السيف ظهرت من غير رؤية
 بل على البديهة وهذا اقتصر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى
 انبعثت باشارة العقل فيما له في ادراكه توقف ومن هذا قبل العقل يحتاج اليه التمييز
 بين خير والخيرين وشر الشرين ولا يتصور أن تنبعث الارادة بالجهل بالحسن أو التخييل
 أو بجهلكم بحزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان أن يحز رقبة نفسه مثلام يمكنه
 لا لعدم القدرة في يده أو لعدم السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة

وإنما فقدت الإرادة لأنها تنبثق بحكم العقل أو الحس يكون القعل موافقا وقتل نفسه
 ليس موافقا له فلا يمكنه مع قوة الأعضاء أن يقتل نفسه إلا إذا كان في عقوبة مؤنة
 لا تنطق فإن العقل ههنا يتوقف في الحكم ويتروك دلالته وتدين شر الشرير فان ترجع
 بعد الروية أن ترك القتل أقل شر لم يمكنه قتل نفسه وان حكمه بأن القتل أقل شرًا
 وكان حكمه جزئيا لا مطلق فيه ولا صارف عنه انبعثت الإرادة والقدره وأهلك نفسه
 كالذي يتبع بالسيف للقتل فإنه يرى نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالى
 ولا يمكنه أن لا يرى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح
 حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقفت أعضاؤه فلا يمكنه أن يرى نفسه
 ولا تنبثق له داعية البتة لأن داعية الإرادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدره
 مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدره والكل يصعد بالضرورة فيه من حيث
 لا يدري فأنما هو محل ومحرم لهذه الأمور فأنما أن يكون منه فكلادولما فاذن معنى
 كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غير أنه لا منه ومعنى كونه مختاراً أنه
 محل لإرادة حدث فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً وحدث الحكم أيضاً
 جبراً فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل الناس في الأحرار مثلاً جبر محض وفعل الله
 اختيار محض وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين فإنه جبره على الاختيار فطلب
 أهل الحق لهذا عبارة فالثالثة لما كان فاعلاً ثالثاً وأفعلاً فبعضه بكتاب الله فسموه
 كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله
 يسمى اختياراً بشرط أن لا يفهم من الاختيار إرادة بعد تردد وتخير فإن ذلك في حقه
 محال وجميع الانقضاء المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى
 إلا على نوع من الاستعارة والتجاوز فإن قلت فهل تقول إن العلم ولد الإرادة والإرادة
 ولدت القدرة والقدره ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فإن قلت ذلك
 فقد حكمت بحدوث شيء لا من قدره الله وان أبيت ذلك فامعنى ترتب البعض من هذا
 على البعض فاعلم أن القول بأن بعض ذلك حدث من بعض جهل ببعض سواء عسر
 عنه بالتولد أو بغيره بل حواله جميع ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة اللازمة وهو
 الأصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق إلا الراسخون في العلم فأنهم وقفوا على كنه معناه
 والمكافاة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقد رتأوه وبعيد عن الحق وبيان
 ذلك بطول ولكن بعض المقدمات مترتبة على البعض فالحادث ترتب للمشروط
 على الشرط فلا يصدر من القوة اللازمة إرادة الأبعد علم ولا علم الأبعد حياة ولا حياة
 الأبعد محمل وكلا لا يجوز أن يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة
 فكذلك في سائر درجات الترتيب ولكن بعض الشروط مظاهر للعامة وبعضها
 لم يظهر إلا للنواصم ~~المشقة~~ اشقين بنو الحق والافلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر

الابالحق واللزوم وكذلك جميع أفعال الله تعالى ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير
 عبثا يضا هي فعل الجاهلين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا أشار قوله تعالى
 وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما الا عيبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين
 السماء والأرض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون الا كما حدث
 وعلى الترتيب الذى وجدها تأخر متأخر الا لا تتطابق شرطه والمشرط قبل الشرط
 محال والجمال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النقطة الا للقدرة شرط الحياة
 ولا يتأخر عنها الا ارادة بعد العلم الا للقدرة شرط العلم وكل ذلك هو منهاج الواجب
 وترتب الحق ليس فى شيء من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهم ذلك
 محسوس ولو كنت ضرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثلا لا يقرب
 مبادئ الحق من الافهام الضعيفة وذلك بأن نقدر انسانا محذرا قد انغمس فى ماء
 الى رقبته فالحديث لا يرتفع عن أعضائه وان كان الماء هو الذى يرفع الحدث وهو
 ملاقيه فقدرة القدرة لازمية حاضرة ملاقية للقدرة وراث متعلقة بها ملاقات الماء
 للأعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل لرفع الحدث بالماء انتظارا للشرط
 وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف فى الماء وجهه على الماء عمل الماء فى سائر الأعضاء
 وارتفع الحدث فورما يظن الجاهل أن الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه
 لانه حدث عقبه اذ نقول كان الماء ملاقيا ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف
 حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه
 فاذا غسل الوجه هو الرفع للحدث عن اليد وهذا جهل يضا هي ظن من يظن أن
 الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند
 ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقيه لاهل الرفع الوجه والماء
 لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيها شيء ولكن حدث وجود الشرط فظهر أثر العلة
 فهكذا ينبغي أن يفهم صدور المقدورات من القدرة لازمية مع أن القدرة قدسية
 والمقدورات حادثية وهذا قرع باب اعالم آخر من عوالم المكاشفات فلنترك لجميع ذلك
 فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد فى الفعل وأن الفاعل بالحقيقة واحد فهو
 الخوف والمرجو عليه الاعتماد والتوكل ولم نقدر على أن نذكر من بحار التوحيد
 الا قطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك
 ينطوى تحت قولك لا اله الا الله وما أخف مؤنثا على اللسان وما أسهل اعتقاده فهم
 لفظها على القلب وما أعز حقيقتها عند العلماء الراغبين فكيف عند غيرهم فان قلت
 فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد أن لا فاعل الا الله ومعنى الشرع
 اثبات الافعال لعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله
 فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم فأقول نعم ذلك غير

يعرفون ما إذا كان الفاعل بمعنى واحد وان كان له معنيين ويكبر الاسم به لاهر قدما
 بينهما لم يتناقض كما يقال قتل الاميرة لانا ويقال قتله الجلاد ولكن الامر فاعل بمعنى
 والجلاد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة
 بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبطت بالقدرة الله ارتباط المعلول
 بالعلل وترتبط المختص بالمتعمد وكل ماله ارتباط بالقدرة فان حمل القدرة يسمى فاعله
 كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد فاعلا والاميرة فاعلا لان القتل ارتبطت بالقدرة
 ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمى فاعلا كما فكذلك ارتباط المقدورين المقدورين
 ولا اجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال في القرآن مرة الى الملائكة
 ومرة الى العباد ونسبها لغيرها مرة اخرى الى نفسه فقال تعالى في الموت قتل يوفياكم
 ملك الموت الذي وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتهم وانما قال تعالى
 افرأيتم ما تمحرون اضاف ذلك اليها ثم قال انا صبينا الماء صبيا ثم شققنا الارض شقفا
 فانبتنا فيها احبا وعنباً وقضبا وزيتونا وقال تعالى فارسلنا اليها ريحا فقتل لها باشرا
 سواي ثم قال فتفخنا فيهم من روحنا وكان النافخ جبريل وكما قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
 قيل في التفسير معناه اذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى فانلوههم بعدنهم سم الله بايديكم
 اضاف القتل اليهم والتعذيب الى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال
 فلم تقتلوههم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين
 النفي والاثبات طاهرا ولكن معناه اذ رميت بالمعنى الذي يكون العبد منه
 راميا به فارميت بالمعنى الذي يكون الرب به راميا اذ هما معنيان مختلفان وقال
 تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان وقال ثم ان علينا بيانه وقال
 افرأيتم ما عقنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في وصف ملاك الارحام انه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا
 فيقول يا رب اذكر ام ابني اسوي ام معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفي لفظ آخر
 بصورا الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة والشقاوة وقد قال بعض السلف ان الملك
 الذي يقال له الروح هو الذي يولج الارواح في الاجساد وأنه يقتبس بوصفه فيكون
 ككل نفس من انفسه روحا يلج في جسم ولذلك سمى روحا وما ذكره من مشل
 هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده ارباب القلوب يصيرونهم فاما كون الروح عبارة
 عنه فلا يمكن ان يعلم الا بالقل والحقكم به دون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله
 تعالى في القرآن الادلة والآيات في الارض والسماوات ثم قال اولم يكف بربك انه
 على كل شئ شهيد وقال شهد الله انه لا اله الا هو فين انه الدائم على نفسه وليس ذلك
 بتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكذلك من طالع عرف كل الموجودات بالله
 كما قال بعضهم عرفت ربي ولولا ربي لما عرفت ربي وهذا معنى قوله اولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بأنه المحيي والمميت ثم قرئ الموت والحياة
الى ملكين ففي الخبر أن ملكي الموت والحياة تناظر فقال ملك الموت أنا أميت الاحياء
وقال ملك الحياة أنا أحیی الاموات فأوحى الله تعالى اليهما **كنوا على علمكما**
وما سخر تماله من الصنع وأنا المميت والمحيي لا يميت ولا يحيي شواي فأذن الله لهما
بما سخر تماله من الصنع فلا تنس هذه المعاني اذا فهمت ولذلك قال صلى الله
عليه وسلم للذي ناوله القرعة خذها ولم تأتها لاتلك أضاف الايمان اليه والى القرعة
ومعها ولم أن القرعة لا تأتي على الوجه الذي يأتي الانسان اليها ولذلك لما قال السائب
أتوب الى الله ولا أتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من
أضاف الكل الى الله تعالى فهو والحق الذي عرف الحق والحققة لاهله ومن أضاف
الى غيره فهو المتجاوز المستعير في كلامه وللتجاوز وجه كما أن للحققة وجهها واسم
الفاعل وضعه واضح للغة للمخترع ولكن غلب أن الانسان مخترع بقدرته فسماه
فاعلا بجر كنهه وظن أنه تحقيق وقولهم أن نسبته الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة
القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلال فلما انكشف الحق لاهله
عرفوا أن الامر باله **كنس** وقالوا ان كان الفاعل قد وضعته ايها القوي للمخترع
فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحققة وتفسيره بالمجاز أي يتجاوز به عما وضعه اللغوي له
ولما جرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قصدا وانما قصده رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام اصدق بيت قاله العرب قول لبيد
الكل شئ ما خلا الله باطل أي كل ما لا قوام له بنفسه وانما يقوم بغيره فهو
باعتبار نفسه باطل فاعناه حقيقة وحقيقة بغيره لا بنفسه فأذن الحق بالحققة
الا القيوم الحي الذي ليس كمثل شئ وهو السميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه
قائم بقدرته فهو والحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل ياء سكين كان ولم تكن ويكون
ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول أنا ما كن الا نكالم تكن فانه اليوم كما كان
فان قلت فقد ظهر أن الكل جبر فاعني الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف
غضبه على فعمل نفسه فاعلم أن معنى ذلك قد أشرنا اليه في كتاب الشكر
فلا نقول باعاده فهذا هو القدر الذي رأينا الرمز اليه من التوحيد الذي يورث
حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى
سبب الاسباب والايان بالرحمة وسببها هو الذي يورث الثقة بسبب الاسباب ولا يتم
حال التوكل كما سببها الا بالثقة بالوكيل وطه أئينة القلب الى حسن نظرها كقبيل
وهذا الايمان أيضا باب عظيم من أبواب الايمان وطريقة حكاية المصفيين فيه
تطول فلنذكر حاصله ليعتقده الطالب لمقام التوكل اعتقادا تاما لا يتريب فيه
وهو أن يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف أن الله عز وجل توخلق الخلائق

كلهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وخلق لهم من العلم ما يختص به نفوسهم وأفاس
عليهم من الحكمة ما لا تمتدح لوصفه ثم زاد مثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا
ثم كشف لهم عواقب الامور وأطلعهم على أسرار المملوكات وعرفهم دقائق
الطيف وخفايا العتبات حتى أطلعوا به على الخسائر والشر والنفع والضرب ثم أمرهم
أن يذروا الملك والمملوكات بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع
التعاون والتظاهر عليه أن يزداد في ما يراه الله سبحانه الخلق به في الدنيا والآخرة جناح
بعوضة ولأن ينقص منها جناح بعوضة ولا أن يرفع فيها ذرة أو ينقص فيها ذرة ولا
أن يدفع مرض أو عيب أو نقص أو فقر أو شر عن بني به ولا أن يزال حسنة أو كمال أو غنى
أو نفع عن أنعم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والأرض أذا رجعه وافيها
البصر وطولوا فيها النظر لم يروا فيها ما واثقوا ولا فطورا وكل ما قسم الله تعالى بين
عباده من رزق وأجل ومسرور وفرح ومجزى وقدرة وإيمان وكسروا طاعة وعبودية فكله
عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على
ما ينبغي وكما ينبغي وبإقدار الذي ينبغي وليس في الامكان أصلا أحسن منه ولا أنم
ولا أكمل ولو كان واآخره مع القدرة ولم يقع له كان بغلا يناقض الجود وظلما
يناقض العدل ولو لم يكن قادر الكنان بحجزا يناقض الالهية بل كل فقر وضرب في الدنيا
فهو نقصان من الدنيا أو زيادة في الآخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نقص
بالاضافة الى غيره اذ لو لا اللبيل لما عرف قدر النعم او لو لا المرض لم تتنعم الاصحاء بالعصاة
ولو لا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة وكما أن فداء أرواح الانس بأرواح البهائم
وتسليمهم على ذبحها ليس بظلم بل تقديس الكمال على النقص عين العدل
فكذلك تغنيهم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل النار فداء لاهل
الايان بأهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لايه عرف الكمال ولو لا خلق البهائم
لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فتتضح الجود والحكمة
خلق الكمال والناقص جميعا وكم أن قطع اليد اذا تأكلت ابقاء على الروح عدل
لانه فداء كامل يناقص فكذلك الامر في التماوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا
والآخرة بكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الاثن بحجر عظيم مضطرب
الامواج فيه عرق طوائف من القاصرين وروا هذا البصر قدر الذي تحير فيه
الاكبر ومنع عن افشائه المكاشفون والحاصل أن الخير والشر قضى به وقد
صار ما قضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا مذهب لقضائه
وأمره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن
ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولنقتصر على هذه المراض من علوم المكاشفة
الى هناس احياء العلوم من أوائس كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من ربيع المنجيات (الصفة) في الاصل مصدر ووصفت الشيء اذا ذكرته بمعنى فيه لكن جعل في الاصطلاح عبارة عن كل أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتيا كان أو سلبيا فيدخل فيه اللون والاكوان والاصوات والادراكات وغير ذلك والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف يعتبر عنها بالانصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يُعتبر عنها بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف زيد لصفة له وعلمه القائم به مفتته لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك أن الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه والصفة عند أهل الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك فالهني بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتغاير في الماهية ولا يلزم من كون الشيء صفة وثباته لكونه موجودا أو لثباته لنفسه مطلقا ولا يلزم أن يكون للواجب تعالى صفات موصوفات أو ذات أريسية مع أنه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها ك الانسانية والحقيقة والوجود والشئية للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها كالتصوير والحروث والصفة الثبوتية هي أن يشق للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي أن يتسحق الاشتقاق لغيره وبعبارة أخرى الصفة السلبية هي التي اتصف بها الذات من غير قيام معنى به ك العلم والقدرة والارادة والكلام واختلعت عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها والمآل واحد ومن مال الى القول بالاحوال فعنده صفات النفس احوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها وأولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره بعضهم من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم اتفانهم مع بقاء الذات الموصوفة بها أو أما الصفة المعنوية فعبارة عن كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف أصحابنا في قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالمالية والقادرية ونحوهما وإلى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن أنكر الاحوال أنكر المصفات المعللة ولم يجعل ك كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب أو إضافة أو مركب منها فالحال كالتقديم

فانه يرجع الى سلبه العدم أولا والى نفي الشبهة ونفي الاولية عنه ~~وهو~~ الواحد
فانه عبارة عما لا يتقسم بوجه من الوجود لا قول ولا فعلا ولا اضافة كجميع صفات
الافعال والمركب منهما كالريد والقادر فانه امر كان من العلم والاضافة الى الخلق
وصفات الذات هي ما لا يجوز ان توصف الذات بصفاتها ~~كما~~ القدرة والعزة وصفات
الفعل هي ما يجوز ان توصف الذات بصفاتها كالرحمة والغضب وعند المعتزلة ان
ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم ~~وهو~~ كذا في سائر صفات الذات
وما يثبت ويتنفي فهو من صفات الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجري فيه
النفي والاثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما في نفي
الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالا حياء والامانة
والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفي الارادة
الجبر والاضطرار ونفي الكلام الخرس والسكوت ولا حاجة على اصلنا الى الفرق لان
جميع صفاته اولية فانه بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال
وعندنا لا بل منشؤها والخلق بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس
يكون وعلم الله عينا لكنه ترك تجسيمه بمعنى المعالوم ومشايخ ما وراء النهر على ان الخلق
بكل صفة تعارف الناس الخلق بها عين والافلا من الصفات ما حصل لله وللعباد
أي حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعباد بطريق المجاز ومنها ما يقال
لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعباد بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله
لله حقيقة وضرورة وقد يطلق بعض الاشياء على العباد حقيقة وعلى البارى مجازا
كالاستواء والتزول وما أشبهه ما فاعلم ان الطاهرين من المتكلمين لما حصر وطريق
كمال المعرفة للمكلفين معرفة جميع صفات البارى بالاستدلال بالافعال والتزويه
عن المغائص اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك مع ان السمع طريق آخر في اثباتها حصرها
أيضا الصفات بالسبعة أو الثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية
والسلبيات كالقدوسية والعزة الخمسة عشر على المختار والاضافات ~~كما~~ العلو
والاولوية والاخرى الى عشرين على المختار أيضا وأقولوا الظواهر يذكر لوازنها التي
أثبتها الاشعرية فكل صفة تستحيل حقيقة تعالى الله تعالى فانها تفسر بلازمها فعلى
العرش استوى بمعنى اعتدل أى قام بالعدل ولا أعلم ما في نفسك أى ما فهم غيبك
وسرّك وابتغاه وجهه أى اخلاص النية ويبقى وجهه ربك بمعنى الذات وبمجموع
الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فتم وجهه الله أى الجهة التى أمرنا بالتوجه
اليها تجري بأعيننا أى بحفظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان جبرأى من فلان ومسمع
اذا كان ممن يحيط به حفظه ورعايته والفضل بيد الله أى بقدرته واليد استعارة
ليورقده القائم بصفة فضله ولنورها القائم بصفة عدله ويقال فلان فى يد فلان

اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن
 بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبي عليه السلام
 مع أن سائر مخلوقات مخلوقة بالقدره القديمة أيضا هي التشريف والاكرام كما يخص
 المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعبس عليه السلام والعبادة
 المشرفة ولان قد رواه بين يدي الله هو مجاز عن مظهر حكمه وبجاراته وكشف
 الساق كناية عن الشدة والهل وفي ينب الله أي في طاعته وحدة وتوحيده وأقرب
 أي بالعلم والقوة العلو من غير جهة وجاء برك أي أمره اذهب أنت ورك أي
 برك أي بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والرفعة وهو الله في
 السموات وفي الارض أي المعبود فيهما أو العالم بما فيهما الله نور السموات والارض
 أي منورهما وبجميع الاعراض النفسانية لها أوائل ولها غايات فانصاف الباري بها
 ما باعتبار الغاية كالترك في الاستحياء أو السبب كإرادة الاتصاف في الغضب
 أو المسبب عنه كالانعام نعم الآن استمر ال التأويل على التفصيل بكمهور
 الاشاعة غير ظاهري في جميع تلك السمات بل هو مؤد إلى ابطال الاصل للعجز
 عن ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف في التشابهات
 قال الامام في الفقه الاكبر ولا يوصف الله تعالى بصفات الخلقين ولا يقال ان يده
 قدرته أو نعمته لان فيه ابطال الصفه ولكن يده صفته بلا كيف وفيه اشارة
 الى وجوب التأويل الاجمالي في الظواهر الموهمة والى منع التأويل التفصيلي فيها
 بالارجاع الى ما ذكره والى التفويض بعد الحمل على المعنى الجاهلي على الاجمال
 في التأويل وتعالى الله عما يشاكله لا كالجسم ولا كالجسم ولا كالجسم ونسبته
 الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيمية من المشبهة
 المتأثرين بالبلطف وقد انفق الائمة على كفاها بالجمعية المصرحين بكونه جسما
 وتضليل المتأثرين بالبلطف وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم
 عليه تعالى وهو حسن بل هو أولى بالتكفير ومما ثبت من الكمالات شاهد اطلاق مانع
 من القول باثباته غائب لكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها في الشاهد الموجبة
 للحدوث والتجسيم وهو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف بوجود مثل
 اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كمالا بحيث يتصف ببعض صفاته
 لكن يغيب تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له أثر من الهوية وما زعموا أن العبد يصير
 باقيا بقاء الحق سبحانه يصير بصره بصره ونفوسه عن الدين وما روي في الخبر فاذا
 أحيت به كنهه له سمع وبصر فبى يسمع وبى يبصر فلا احتياج لهم في ظاهره اذ ليس
 فيه أنه يسمع بسمعي ويبصر بصري بل المحمل له هو أن كمال الاعراض مما سوى الله
 وتعالى التوجه الى حضرة بان لا يكون في لسانه وقلبه ووجهه وسمعه وغيره

فيقال ينزل منزلة المشاهدة قاله اذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة قشيبها
 بمشاهدة البصرياء واستعمال القلب والقلب فيسماهتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر
 الا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التحقيق في هذا المقام) هو
 أن القريب الحاصل للانسان الكامل اما قارب النواقل واما قارب الفسرافض
 وفي المقام الاول سير الانسان سريحي وسلوكه متقدم على خدمته والفعل مضاف
 اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر وغير ذلك لكن به
 تعالى وفي المقام الثاني سيره هذا سير مجبوبي وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل
 مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسان عبده سمع
 الله ان جده (معلم) أن عاتة بحق اهل السنة على أن صفات الله فائدة على الذات
 وأن بعضها ليست عين البعض الاخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض
 متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري واتباعه
 على أنها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرهما وأما وجود الواجب بل وجود كل شيء
 فهو عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والشيخين البصري
 من المعتزلة وأما الملاحسة وسائر المعتزلة والتجارب يفهم لا يشقون لله صفة أصلا
 أي صفة كانت من صفات الذات أو الفعل ويتولون أنه تعالى واحد من جميع الوجود
 وفعله وقدرته وحياته هو حقيقة وعينه وذاته والقائلون بانفسكا كما عاين الذات
 كصفات الخلقين هم كالمشبهة من الكثرانية والحشوية وعند الاشعري صفات الذات
 قديمة قائمة بذات الله كالعالم والقدرة والارادة وأما صفات الفعل كالتركيب والاحياء
 والامانة فليست قائمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها
 صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان
 اختلفت بالذات يعني أن حقيقة كل واحد والافهم منه عند انفراد غير مفهوم
 الاخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بأنهم غير مدلول الاسم
 المشتق منها أو ما وضع لها للذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة
 الى مسمى العالم أو مسمى الاله فعلى هذا وان صح القول بأن علم الله غير ما قام به الذات
 لا يصح الا أن يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله أو عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات
 مع الصفات ولعل هذا ما أراد بعض الحذاق من الاصحاب من أن الصفات النفسانية
 لا هي هو ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شيء من القديم يحتاج الى
 الموجد لان الموجد من يعطى وجودا مستقلا واستباح صفات الله الى الموجد
 مع قدمه ما يعني أنها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى أن الذات يعطيها وجودا
 مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل أما عندنا فلا لأن الصفات غير الذات لا عينها
 فاحتياجها الى الذات في قيامها بها كقوله ما ليست عين الذات في العقل

لا في وجودها الخارجى ككونها في الوجود الخارجى ليست فيها وأما عند
 الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم أن الصفات عندهم عين الذات وأما عند
 من يقول أن الصفات مغايرة للذات فعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن
 الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج الى الموصوف
 دائماً وقال بعض المحققين أن صفات الله ممكنة مع قدمها ككونها مقيدة ورات
 في غاية الاشكال لما تنقضى أن أثر الاختصار لا يكون الا حاداً ولهذا اضطروا الى القول
 بكونه تعالى موجبا للذات في حق صفاته كما ذكر في الكتب الكلامية وتصدى لطل هذا
 الاشكال علامة عصره اي الكمال بأن قال ايجاب الصفات مرجعه الى الصفات
 خلقه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استهالة انفسها
 عنه تعالى واضطروا في النفع للغير فذلك كمال يجبره ما في عدم القدرة على الترتل
 من مظنة النقصان ويرى عليه وهذا نقصان من حيث انه يتسدر على الترتل ويضط
 في الفعل غير مجبر به وفي شرح الطوالع للقاسم اللبني السمرقندى وجوب الصفات
 بذاته تعالى مضموم من قياسها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها لما منع قيامها
 بذاته تعالى وكذلك كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب ككونها حادثة وقبام
 الحوادث بذاته متمتع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونه لا لزومة له غير
 ممتدة الى غيره وبالجملة صفات الله غير مقدورة فلا بد من تخصيص المكثات بما سواها
 ويمكن أن يقال حصول ما هو مبدء الكمال لشيء بالاجاب من غير توقف بالمشيئة
 ليس يقتضي بل نحو كمال مثلاً وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق من كالات
 ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لانقصان وليس في القول بالامكان كثرة صعوبة سوى
 مخالفة الادب وأيهام أن كل ممكن حادث ولا يخفى أن كل ما احتسب لسواء حاجة
 تامة بحيث لا يوجد بدونه سوا كان عليه أو شر ما للوجوده كالحول والعرض مثلاً
 لا يمكن وجوده بدونه فيلزم اكمال عدمه بالذات وان لم يكن حادثاً وهذا لا محذور فيه
 في صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات
 في غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته في الصفات كونها واجبة الوجود لاجل
 موصوفها الذي هو الذات الواجب الوجود لانها واجبة بالذات مقتضية لوجودها
 كالذات حتى تستقل وتعد قد يدل هي مستندة الى الذات والذات ككالمبدء لها
 واستنادها اليه لا يطرق الاختيار الذي يقتضى مسؤولية التصور بمسألة الابداد
 بل بطريق الاجاب بالنسبة اليها يكأن اقتضاء ذاته وجوده جملي وجوده واجبا
 كذلك اقتضاءه للعالم ملاية يقتضى كون العلم واجبا وكما أن اقتضاء الواجب وجوده
 يقتضى غناء عن كل موجود سواه كذلك اقتضاء الذات عليه يقتضى غنى العلم عن غيره
 لعدم التغاير بين الذات والصفات فايجاب ما ليس بغير كالصفات ليس يقتضى بل هو

كل واحد منهما النقص في إيجاد الغير بالاجباب واقه ملهم الصواب الى هذا من كلمات
 ابي البقاء الكفوي وجه الله تعالى رحمة واسعة - وزعمه بنو الها (الاحد) بمعنى الواحد
 ويوم من الايام واسم لمن يصلح أن يخاطب موضوع للعموم في النسخة يختص بمسندني
 شخص نحو ولم يكن له كفواً أحد ونهى نحو ولا يلتفت منكم أحد واستفهام يشبههما
 نحو هل تحس منهم من أحد يستوى فيهِ الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث
 وحين أضيف بين اليه أو أعيد اليه ضمير الجمع أو نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذي
 يدل الكلام عليه فعلى لا تفرق بين أحد من رسله أي بين جمع من الرسل ومعنى
 لما منكم من أحد أي من جماعة ومعنى لستين كأحد من النساء بكماعة من جماعة
 النساء ولا يقع في الالباب الامع كل ولا يدخل في الضرب والعدد والقسم وفي شيء
 من الحساب قال الازهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشترك فيها
 شيء ويأتي في كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ومنه قل هو الله أحد في أحد
 القولين ومعنى الواحد ~~كقولنا ما في الدار~~ أحد أي من يصلح الخطاب والاحد اسم
 بقرينة ما يذ ~~كرمعه من العدد والواحد اسم~~ بقرينة العدد وهن في الأصلية
 واما من قبله عن الواو على تقدير أن يكون أصله واحد وعلى ~~كل من الوجهين~~ يراد
 بالاحد ما يكون واحداً من جميع الوجوه لأن الاحدية هي البساطة الصرفة عن جميع
 اشياء التعدد عددياً أو ترتيبياً أو تحليلياً فاستهلاك الكثرة التسمية الوجودية في احدية
 الذات ولهذا يرجع على الواحد في مقام التنزيه لأن الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد
 العددي فالكثرة العينية وان كانت منتفية في الواحدية الآن الكثرة النسبية متعلقة
 فيها ولا يستعمل أحد واحد في التنيف أو ما في نحو أحد هيم واحداً هين
 ولا يستعمل واحد واحد في التنيف الا قليلاً وأتى بأحد في الاحد أي بالامر المنكر
 العظيم فان الامر المتفاقم أحد واحد ويقال أيضاً أحد من سبع من كلمات
 ابي البقاء الكفوي (الارادة) من الرود والرويد كرواديه الطلب وهي في الأصل
 قوة مركبة من شهوة وخطراً مل ثم جعلت اسماً للتزويج النفس الى شيء مع الحكم فيه
 انه ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل وفي الانوار هي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث
 يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والازل مع الفعل والثاني قبله
 وتقرى بها بأنها اعتقاد النفع أو ظنه أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الفطن كما أن
 الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه انما هو على رأى المصلحة والاتقان
 على أنها صفة مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انشاء بمعنى شأني الكراهة
 والاضطرار فيكون الموصوف بها مختاراً فيما يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص
 المفعول بوجه دون وجه لانه لو ارادته لما كان وقت وجوده أولى من وقت آخر
 ولا كميته ولا كيفيته أولى مما سواها والارادة اذا استعملت في الله تعالى ساير ادبها

المنتهى وهو التخصيص دون المبدأ فإنه تعالى غنى عن معنى النزوع فإذا قيل أراد كذا
فمعناه خصه بكذا وليس بكذا قال النجاشي كونه تعالى مراداً بمعنى سلبى ومعناه أنه
غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم أنه أمر بوقر ثم اختلف في معناه فقال بعضهم
معناه علم الله بأشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة أو به وبن هذا العلم بالداعي
والصارف وقال بعضهم أنه صفة زائدة على العلم ثم اختلف في تلك الصفة فقال بعضهم
ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى القديم وهو قول الأشعرية وقال بعضهم
بأن تلك الصفة ما تأتى به وهو قول الكرامية وقال بعضهم هو وجود لافى محل وهو
قول المعتزلة والى ذلك ما تأتى به وهو قول المعتزلة والى ذلك ما تأتى به وهو قول المعتزلة
أراد الله عز وجل أن يخلق المخلوقين على صورة ما يشاء من غير أن يخلقهم على صورة ما يشاء
معنى يوجب هذا الترجيح وهو أعم من الاختيار فإنه مبدل مع تفصيل فإن الإرادة حقة
زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التى تخصص وقوع الفعل على وجه
دون وجه وحكمته عين علمه المقضى لنظام العالم على الوجه الاجل والترتيب
الاكل وانضمامهم مع القدرة والاختيار ثم إن إرادته تعالى واحدة قديمة قائمة
بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت إرادته الفاعل المختاراً وتعلقها لم يكن واحداً من جميع
الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك
الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقاً من أهل الملة والحكام وأما اذا تعلق بفعل غيره
ففيه خلاف المعتزلة الثنائين بأن معنى الامر هو الإرادة فإن الامر لا يجب للمأمور به
كما فى القضاء وأما الإرادة الحادثة فلا توجب الامر كما لو غلبت الإرادة على الامر
ذات الإرادة وقد يقال التعلق أيضاً قديم والحادث ظاهريه والتعلق قديم
الإرادة وتعلقها على قوتها تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية
عن ذاتها واجب الوجود وكذا فى غير الإرادة من صفات الذات وأما سلب النهاية
عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح أن تتعلق به الإرادة من الجائزات فلا نهاية له بالقوة
لأنه غير متناه بالفعل وهذا الامر فيه ولا دليل ينافيه ثم لفظة الإرادة تطلق
فى الشاهد والغائب جميعاً ولفظة القصد لا تطلق الا فى الإرادة الحادثة (وأما المشيئة)
فهى فى الاصل مأخوذة من الشئ وهو اسم للموجود وهى كالإرادة عند أكثر
المتكلمين لان الإرادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين فى أصل
اللفظة فإن المشيئة الإيجاد والإرادة طلب الشئ والفرق بينهما الكرامية فانهم يقولون
مشيئة الله هبة أزلية وإرادته صفة حادثة فى ذاته القديم والحق أنهم اذا أضيقا اليه
تعالى يكونان بمعنى واحد لأن إرادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق
بينهما فى حق العباد وذلك فحاشا لوالو الحال شئى طلاقاً فحاشا ليقع وفى أيدى
فأرادت لا يقع وفى قوله تعالى بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذه الفرق حيث

به كراهية شئ عند كمال الفعل المخصوص بالموجود وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل
 للمعدوم أيضا في الزيادة لمجد ربه الله في أنت طالق مشيئة الله لا يقع كماله في
 الله ومشية الله باللام يقع كذا الارادة وأما العلم فانه يقع فيه على الوجهين وقيل بعض
 المتكلمين ومن الفرق بينهما أن ارادة الانسان قد تحصل من غير أن تتقدمها ارادة
 الله تعالى فان الانسان قد يريد أن لا يموت وبأي الله ذلك ومشية الله لا تكون الا بعد
 مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله وقال بعضهم لو لأن الامور كلها
 موقوفة على مشيئة الله وأن أفعال الامة موقوفة بها ووقوفة عليها ما أجمع الناس
 على تعليق الاستثناء بها في جميع أفعالهم والمشية ترجع بعض المتكلمين على بعض
 الأمور كان أو منها حسنا كان أو غيره والارادة قد يراد بها معنى الامر الآن الامر
 موقوف على الأمور ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير موقوفة الى أحد
 بل يحصل كما أراد المريد (والشهوة) ميل جبلي غير مقدر للبشر بخلاف الارادة
 وكذلك النفرة فانها حالة جبلية غير مقصورة بخلاف الكراهة وقد يشتمل الانسان
 ما لا يريد به بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهي بل يفر عنه ولهذا قالوا الارادة المعاصي
 مما يؤخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤخذ عليها دون النفرة
 عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع
 والسجود وهذه الكراهة تصح أن تجتمع مع الإيجاب فيوجد الله تعالى الفعل مع
 كراهته له أي مع نهي عنه وأما الكراهية بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل
 اجتماعها مع الإيجاب لاستحالة أن يقع في ما لا يريد وقوله (وأما رضا الله
 تعالى) فهو ترك الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مراد الله تعالى
 ليس عرضي عنده لانه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضا كل منهما ما أخص من
 المشيئة فكل رضا ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة أمر
 وتشرع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصي أو ارادة قضا وتقدر براءة لجميع الكائنات
 فالقول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله تعالى ومن
 يراد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الارادة بالتكليف من الامر والنهي
 وقد تتعلق بالمكلف به أي إيجابه واعدامه فاذا قيل ان الشيء مراد قد يراد به التكليف
 لا مجيئه وذاته وقد يراد أنه في نفسه هو المراد أي إيجابه واعدامه واحتج أصحابنا
 بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك ببين لنا ما هي وانما شاء الله اهتدون على أن الحوادث
 بأرادة الله وأن الامر قد ينفلت عن الارادة ولا يمكن للشرط بعد الامر معنى والحق
 أن دلالة على أن مراد الله واقع لأن الواقع ليس الامراده ولأن الامر قد ينفلت عن
 الارادة اذ محل الخلاف هو الامر التام كقوله في الامر ههنا الارشاد بدليل أن اتخذنا
 نزوا ثم الدليل على أن الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام

ثم قوله ويهدي من يشاء دليل على أن المصير على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى لا ينفعكم نصي ان أردت أن أنصع لكم ان كان الله يريد أن يغويكم دليل على محبة تعلق الارادة بالاغواء وأن خلاف مراده محال من كلمات أبي البقاء الكفوي (الاستطاعة) استفعال من الطوع وهي عند الحقين اسم للعافية التي بها يتمكن الانسان مما يريد من احداث الفعل وهي أربعة أشياء: نية مخصوصة للشاغل ونصوّر للفعل ومادة قابلة للتأثير وآلة ان كان الفعل أليسا كالكتابة وبضاده الجهد فهو أن لا يجهد أحد هذه الأربعة وقال بعضهم هو انتهى لتفصيل الفعل بإرادة المختار من غير عائق وفي التعديل وغيره هي جهل ما يمكن به العبد من الفعل أو انهم في اختياره الصالحة للضدين على البسول وهي المرادة بالنفي في قوله تعالى ما كلفوا ليس يستطيعون السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقدمة على الفعل كما في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار واعلم أن الاستطاعة أي استطاعة كانت هي شرط لصحة اداء الفعل والتي هي عبارة عن سلامة الاسباب والآلات هي شرط لصحة الفعل والاول يجب تبادله انتهى لتفصيل الفعل عن ارادة المختار والثاني معنى لا يمكن تبين منه بمعنى يشار اليه سوى أنه ليس الالفعل وهو عرض بخلقه الله في الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء فالكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب فيخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات فكيف يتم بقا الصحة لما لا يمكنه فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرته ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارنة له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرته ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنة له فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان العبد مضطرا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الآخرة بسبب تضيق فعل الخير وتقصيره. لكنه فعل الشر ثم ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالايمان اصلحت له بدلا من صلاحها بالايمان وهذا معنى قول أبي جعفر رحمه الله ان القدرة تصلح للضدين على البذل والدليل عليه هو أن القدرة لو لم تكن صلاحية للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر مأمور بالايمان ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا أن كل ما يحصل به شيء ولا يحصل بضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج والنار فالقول بأنها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القائلين ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ

الامام أحمد بن حنبل المازني ذكر الاختلاف وذكر الجمع لكل فريق ولم يشتغل بالمراتب
 من هيج أحد الفريقين ولم يظهر إلى أي قوله يميل وأكثر كلامه يدل على أنه يميل إلى
 أنها لا تصلح للشدتين كما في التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طائعا له بسهولة
 والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهل منها هو ما يتعاطى به
 الفعل بشقوة والمطاقة منها هي بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع أن يرقى
 هذا الجبل وهذا الجبل يطيق للسفر وهذا القرس صبر وعلى عاطلة الحضر واستطاعة
 الاحوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالسكيفية واستطاعة الاموال والافعال
 كلاهما يسمى بالتوفيقية ونفي الاستطاعة تقدير ادبه في القدرة والامكان فهو
 فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقدير ادبه في الامتناع فهو
 هل يستطيع ربك على القرآن آيتين أي هل يفعل وقدير ادبه الوقوع عثقة وكافة فهو
 امكن ان يستطيع معي صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالراد
 والراحلة وما فسر استطاعة السيل إلى البيت باستطاعة الحج فانها لا تدفع من حجة
 البدن أيضا انتهى من أبي البقاء (القدرة) هي التمكن من ايجاد شيء وقيل صفة
 تقتضي التمكن وهي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوي
 الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة الا في الممكن لان الواجب رابع الوجود والامتناع
 رابع العدم أعني انه ان شاء أن يفعل به لم يمكن المشيئة متممة أي ليس من شأن القادر
 أن يشاء والافلاسفة ينكرون القدرة بمعنى ايجاد والتربيد بل انهم فسروا حياة
 الباري تعالى بمعنى يصح أن يعلم ويقدر لا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان
 القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت على تحصيل الفعل
 كما هو اختيار صاحب التبصرة أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ
 تتعلق بالمعذور لم يصروا بوجود ادون الوجود لاستحالة ايجاد الموجود والمحال
 لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة
 يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عذمه قال
 بعضهم القدرة هي اظهار الشيء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى الصفة
 القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا نعم القادرون بالتخفيف
 والتشديد وكذا قدرناهم المثلن الغابرين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضدّها
 وبالمعنى الثاني يوصف بها وبضدّها والقدرة التي يصير الفعل بها متحقق الوجود
 هي تقاوان الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض
 لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر
 لانه على تقدير تسليم عدم بقاها مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون
 الفعل بدون القدرة لجواز أن يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة

هي أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه بدنيا أو ماليا وهذا النوع شرط
 لكل حكم والقدرة الميسرة هي ما يوجب اليسر على المؤدى فهي زائدة على الممكنة
 بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان وفرق بين القدرتين في الحكم وهو أن
 الممكنة شرط محض حيث يتوقف أصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها البقاء
 الواجب وأما الميسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولا نفي مغيرة
 لصفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى أنه كان جائزا من الله تعالى
 ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة لتيسير الامر
 لعباده لطفاً منه وفضلاً بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا به فلا يكون اشتراطها
 لليسر بل التمكن والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك
 تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل لاسيما
 عليه وأما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن أنه خلقها ومع
 ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدر معنى على أن القدرة تصلح للضدين فان
 الاكالات والادوات المعدة لتعميم القدرة المناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح
 للصدق والكذب وغير ذلك كاليد تصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين فكذا حقيقة
 القدرة التي يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصنع معصية والله تعالى طاعة والاختلاف
 بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل وأما السجدة فلا تفاوت
 في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تتفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صار
 شرطاً وعلّة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهي والقياس فصح
 أن القدرة الواحدة تصلح للضدين الا أنها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقاً اذا
 صرفت الى المعصية سميت خذلاناً وذلك لا يوجب اختلافاً في ذاتها والاشعري
 لما قال بالقدرة مع الفعل لكان يجب بهما الاثروا انما الاتصال للضدين وقع في الجبر
 والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها موقوف الى العبد وقعود في التفويض
 فالحق سبحانه قدر أن يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار
 العبد ولا بد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لأن تقدير الاختيار اختياراً
 لا يوجب الجبر لأن تقدير الشيء لا يوجب ضده واستعماله دخول مقدور واحد تحت
 قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فأما اذا كانت
 لاحدهما قدرة الاختراع واللا أثر قدرة الاكتساب فجائز واعلم أن محل
 قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وجه سدأ يطل
 احتياج كثير من الفساق بالقضاء والقدرة لفسقة هم اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب
 قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبراً المصع الاحتجاج قال بعض المحققين
 يلزم على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكون القدرة على

الايمان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف
 ما لا يطابق الاذلال ومما يدل على جواز ذلك هو ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن
 الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن ففسد صار أبو لهب
 مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين التقيضين والجواب أن التكليف
 لم يكن الابتصديق الرسول وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم
 تصديق البعض واخباره رسوله لا يخرج الممكن عن الامكان ولأن التكليف بجميع
 ما أنزل كان مقسماً على الاخبار بعدم ايمان أبي لهب فلما أنزل أنه لا يؤمن ارتفع
 التكليف بالايمان بجميع ما أنزل فلم يلزم الجمع بين التقيضين والحاصل أن علم الله
 واخباره بوجود شيء أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تنسب به قدرة
 الفاعل عليه لأن الاخبار عن الشيء حكم عليه بمنعوت الخبر والحكم تابع لارادة
 الحاكيم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعالم هو ذلك الفعل
 الصادر عن فاعله بالاخبار ففعله باختباره أصل وبجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب
 التسبوع ايحباباً يؤدى الى التفسير والالهاء بل يقع التسابع على حسب وقوع التسبوع
 والقادر هو الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى وأما الذي ان شاء ففعل
 وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه أن يكون قادراً بل هو أن تكون مشيئة الفعل
 لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لا تقتضى وجود المقدم قال في المال والنحل
 المؤثر اما أن يؤثر مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر أو يؤثر لامع جواز أن لا يؤثر وهو
 الموجب فدل أن كل مؤثر اما قادر واما موجب فعنده هذا قالوا القادر هو الذي يصح
 أن يؤثر تارة وأن لا يؤثر أخرى بحسب الدواعي المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء
 على قدر ما تقتضيه الحكمة لازماً عليه ولا تطلق عنه ولذلك لا يصح أن يوصف به
 الا الله والقدرة كما يوصف به البارى بمعنى نفي الهجز عنه تعالى يوصف به العبد
 ايضاً بمعنى أنها هيئة بهائية ~~ممكن~~ من فعل شيء ما وقد عبر عنها باليد في قوله تعالى
 تبارك الذي بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها باليسدين بالنظر
 الى كمالها وقوتها متى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد والمقتدر يقارب
 القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المتكافؤ المكتسب للقدرة من كليات أبي البقاء
 (تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضرورى مستغن
 عن التصديق من حيث ان كل أحد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام
 الرازى وقيل هو نظرى ولكن لم يقتصر الى التحييد وقيل نظرى يقتصر الى تحييد وهو
 اختيار امام الحرمين والغزالي ثم اختلفوا في تعريفه فعرفه الاشعري بأنه ما يوجب
 كون من قام به عالماً قال البردعي وهذا تناول الطنق والتقليد والجهل المركب والنشك
 والوهم قال المعتزلي في شرح المقاصد بأنه صفة ينبغي بها المسد كوران قامت هي به

أى يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك
 الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد
 منقول عن امام الهدى أبي منصور المازينى وعبدل عن الشئ الى المذكور ليعلم
 الموجود والمعدوم فيرد عليه أن كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر
 فلا يكون جامعا والغاضى أبويلى والباقلانى بأنه معرفة المعلوم على ماهو به وبعض
 المعتزلة بأنه اعتقاد الشئ على ماهو به فيشمل التقليل المطابق وابن فورل بأنه ما يصح
 من قام به اتقان الفعل والامام الرازى بعد تنزله عن كونه ضروريا بأنه اعتقاد جازم
 مطابق لموجبه والحكماء بأنه حصول صورة الشئ في العقل والاولى عند العقل ليشمل
 العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون
 النفس وهذا بناء على أنه من مقولة الاضافة وبعضهم بأنه قبول النفس الصورة
 الحاصلة من الشئ عند العقل بناء على أنه من مقولة الانفعال وبعضهم بأنه الصورة
 الحاصلة من الشئ عند الفعل بناء على أنه من مقولة الكيف قبل هذا هو المذهب
 المنصور لان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة أى الموافقة لواقع لان
 الصورة توصف بالمطابقة كالعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال
 لا يوصفان بالمطابقة لامتناع وجودهما في الخارج وبعض الاصولييين بأنه صفة
 توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية
 والتصورات بناء على أنها لا نقائص لها لكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقنيات
 من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاسب أوضح الحدود صفة توجب
 تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا أيضا كالمقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم
 التمييز بالمعاني لكنه لا يشمل غير اليقنيات وبعض الكلاميين بأنه الادراك هو
 ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة
 كالنعقل والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والنعقل والتوهم
 علما فالاحساس ادراك الشئ ممكنة بالعوارض الغريبة والواحق المادية التي تلحق
 الشئ بسبب المادة في الوجود الخارجى من النكح والكيف والابن الى غير ذلك مع
 حضور المادة ونسبة خاصة بينهما وبين المدرك والتخيل ادراكه ممكنة بالعوارض
 الغريبة والواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم
 ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراكه مجرد عن القواشئ الغريبة
 والواحق المادية التي لا تلزم ماهيته لزوما نشأ عن الماهية والادراك تمثل حقيقة
 الشئ عند المدرك يشاهدها ما به يدرك كذا ذكره الشيخ في الاشارات وهذا تعريف
 للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم ينص فيه عن اراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق
 في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بأمر

شخص به غير شامل لساير الصفات النفسانية وهو مثل الحقيقة على وجهه المشاهدة
 ولم يكن تعين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاشئ وهو ينقسم الى ادراك
 بشئ آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك كما في علم النفس بالكلية والى ادراك بالآلة
 كما في علمها بالمحسوسات وللتبسيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك
 فان كان يدرك بشئ آلة فلا يدرك به الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان
 يدرك بالآلة فلا يدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع
 ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون أخص منه فيكون التعريف بالاشئ وكذا
 ما قيل انه يلزم أن تكون الآلة هي المدركة أيضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك
 غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس لا يكون
 مدركا أحجب بأن الادراك ليس حضور الشئ عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك
 لحضوره عن الآلة بأن كان ما به يدرك الآلة بأن يكون حاضر امرتين احدهما عند
 المدرك والاخرى عند آله فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة
 ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقة مقننة
 عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك والشئ المدرك
 أما نفس المدرك كعلمنا بذاتنا وغيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا أو خارج
 عنه وهو اما مادي كالاجسام أو غير مادي كالعقول والنفوس المجردة فهذه أقسام
 أربعة الأولان منها ادراكها بمحصل نفس الحقيقة عند المدرك الأول بدون الحلول
 والثاني بالحلول والاخير ان لا يكون ادراكها بمحصل نفس الحقيقة الخارجية
 بل بمحصل مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفاد من الامور الخارجية
 ويسمى هذا بالعلم الانفعالي وهو المستفاد من الوصف لخطا في كما توجد امر الى الخارج
 مثل الارض والسماء ثم تصوره أو الخارجية مستفاد من الادراك ويسمى هذا بالعلم
 الفعلي وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي كما تصوره مثل السرير مثلا ثم توجد
 فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها أي العلم الفعلي كلي تنفرع عليه الكثرة وهي
 أفراد الخارجية والانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي أفراد الخارجية التي استفيد
 هو منها والثالث ادراكه بمحصل صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع بقتة قرالى
 انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادي فقولته تمثل حقيقة الشئ عند المدرك متناول
 للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضره متصبا عنده بنفسه أو بعشاله فلا تصاب
 بنفسه يتناول الاقوال بعشاله يتناول الاخيرين وقوله عنده أعم من أن يكون بالحلول
 فيه أو في آله أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه
 الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج أي مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق
 ان كان ادراكا أي ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحتزبه عن التفصيل

والشك والوهم فان كلامهما وان كان ادراكا للنسبة لكنهما خالية عن الحكم لانها ليست
على وجه الاذعان والاعتقاد بل على سبيل التخيل والتجوز فهي من التصورات
للتسبة التامة الخيرية المسماة بالنسبة الحكمية التي تصور بين الموضوع والمحمول
ايجابية كانت كالاعتقاد بان زيد اعمى او سلبية كالاعتقاد بان زيد البصير بقائه
قصدديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد امر الى آخر ايجابا
او سلبا وبعبارة أخرى هو ايقاع النسبة الحكمية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب
واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء كنبوت القيام لزيد
في قولنا زيد قائم او نبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كنبوت النهار مع طلوع
الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مائة شيء لشيء
على وجه الانفصال كانفصال هذا العدد عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا
اما ان يكون هذا العدد فردا وزوجا ولذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والاعجابية وهي
مفهوم تصوري والاى وان لم يكن اذعاناً للنسبة سواء كان ادراكا لامر واحد
كتصور الانسان او امور متعددة بلان نسبة كتصور أطراف القضية او مع نسبة غير
تامة فتصوره وزغلام زيد والحيوان الناطق او تامة غير قابلة لتعلق الاذعان كالنسبة
الانشائية فتصوره وضرب أو قابله اياه لكن لم يحصل الاذعان بها كافي التخيل
والشك والوهم كما مر فتصوره والتصور ادراك المسماة من غير ان يحكم عليها بنى
او اثبات والتصديق هو ان يحكم عليها بأحد هما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين
الاول في شرائطه قال المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصوران تصور
الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي يتبينها وهي ربط
أحدهما بالآخر على وجه الاذعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة
تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة قلت وهذه من تدقيقاتهم المستحسنة فان في صورة الشك قد تصور
النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك فان المتشكك في النسبة
الحكمية متردد بين وقوعها وبين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعاً
ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراك
الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله
والمستغف اخذنا من ذهب القدماء فانه جعل متعلق الاذهان النسبة لا وقوعها
ولا وقوعها والافعال ان كان اذعاناً لوقوع النسبة ولا وقوعها والثاني في ماهيته
ذهب الحكماء وجهوا المحققين الى ان التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي
الى انه مجموع التصورات الثلاثة والتسليم وقال ان لنا تصور اذا حكم عليه بنى
او اثبات كان الجموع تصديقا وقرق ما بينهما ما كاي البسيط والمركب وقد اختلفوا

المذهب المذهب الحكيم حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع
الركب منه ومن التصورات قبل الحق ما ذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم
العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلامهم ما وصل على حدة وطريق يختص به
ليحصل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق وهو القواعد
المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى
التصديق وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشارل
سائر التصورات في الاستحصا بالقول الشارح فلو قبل التصديق عبارة عن مجموع
التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في العارقل لان هذا
المجموع ليس له طريق خاص من شرح التفسير للغايم البغدادى وامع الحدود
عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في العلم الحنورى الانطباعى
او غيرها كما في العلم الحصى وسواء كانت مرئية في ذات العالم كما في علم النفس
بالكمالات او في القوى الجسمانية كما في علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات
العالم كما في علم الباري تعالى فانه عين ذاته المقدسة المتكشفة بذاته على ذاته لان مدار
العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغير اعتبارى وذلك ان العلم عبارة عن
الحقيقة المجردة عن الغواشى الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم
واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو علم واذا كانت
هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو علم فالعبارات المختلفة والافا لكل
بالنسبة الى ذاته واحده اذا كانت عين ذات العالم واما اذا كانت غير ذات العالم
فكما في علمه تعالى بسلسلة الممككات فانها حاضرة بذاتها عند تعالى فعله بها عينها
فيستغنى عن ان يكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحنورى
وله تعالى علم آخر بها اجمالى سرمدى غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته
عند المتألهين ومذهب أكثر الاشاعرة ان العلم صفة تقتضى الاضافة المخصوصة التى
مماها أبو على وابنه أبو هاشم عالمية ومذهب أصحاب المثل الافلاطونية ان العلم صفة
المعلومات القائمة بأنفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه ان العلم صفة المعلومات
القائمة بذات الله تعالى واما ما كان فهو غير ذاته وبعبارة عامة متكلمى أهل الحديث
ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات وتنوع أكثر مشايخنا
عنه احترازاً عما يؤمن من كون العلم آلة فقط لواعالم وله علم وكذلك فيما وراء ذلك
وأبو منصور الماترى يدعى يقول انه عالم بذاته وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات دفعاً
لوهم المغايرة وأن ذاته ذات يستحيل أن لا يكون عالماً بالانفى الصفات كيف وقد
أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى باللائل لا ثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية وأما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب
وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها مقترنة
الى الغير فتكون ممكنة لذواتهم فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون
تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمنع في العقل أن تكون
تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمنع أيضاً أن تكون تلك الصفات موجبة
لصفات اخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر
قاصرة عن الوصول الى هذه المضائق ثم ان علمه تعالى منزّه عن الزمان ونسبته الى جميع
الازمنة على التسوية فجميع الازمنة من الازل الى الابد القياس اليه تعالى كامتداد
واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح أن يعلم كلبا كان
أو جرسياً لأن نسبة المقضى لعلمه الى الكل واحد فلهما حدثت الخلوقات لم يحدث له
علم آخر بهما بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي فالعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم
بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق والمتعلق به
وذلك مما لا يوجب تجدد المعلق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض
استقراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم في الازل من غير تعلق حتى يكون عالماً
بالقوة فيفرض الى نفى علمه تعالى بالحوادث في الازل وبديهية العقل تقضى بأن ابداع
هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمنع الامن عالم بالمتغيرات والممكنات
والموجودات قبل وجودها جميعاً وفرادى اجبالا وتفصيلاً بأنها ستكون كذا وقت
كذا القصد ما يشاؤه في وقت شاءه فيه ويزد وجودها أيضاً ليعملها مطابقاً
لما يشاؤه فالعلم الذي بالحوادث الفلاني في الوقت الفلاني كما هو قبل حدوث الحادث
كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء الماضي والاستقبال من ضرورة كون
الحادث زمانياً وكل زمان محضوف بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلي الى
الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبتبه الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله
واذا نسبتبه الى الزمان الحالى قلت يعلم الله فجميع هذه التغيرات انبعثت من اعتباراتك
وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه أما بالنسبة ليه فعلى
سبيل الاتحاد وأما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يتبدل بتغيرها
على تغيره وبعدها على عدمه ولا مانع من أن يكون العلم في نفسه واحداً ومتمعلقاً به
مختلفة ومتغيرة وهو تعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها
وكذا على نحو ما يقوله النظم في العقل الفعال لتفوسنا فانه متحد وان كانت متعلقاته
متكثرة ومتغيرة ثم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما هيته بمعنى
أن خصوصية العلم وامتيازها عن سائر العلوم انما هو باعتبار أنه علم بهذه الماهية
وأما وجود الماهية وفعليتها في الازل فتابعة لعلمه الازلي بها التابع لما هيته

يعنى أن الله تعالى لما علمها في الازل على هذه الموصية لكونها في نفسها على هذه
 الموصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الموصية فلا جبر ولا بطلان
 لقاعدة التكليف وأما مشيئة الله تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها
 فمن قال ان علمه تعالى يجب أن يكون فعليا أى غير مستفاد من خارج كما هو عند
 المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى
 الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا ينفى
 بالتبعية للمعلوم التأخر عن الشيء زمانا وهذا بل المراد كونه فرعاً في المطابقة والقول
 بأن علمه تعالى حاضري بمعنى وجود المعلوم في الخارج بشكل بالمنعاعات مع أن علمه
 شامل للممنوعات والمعدومات الممكنة الا أن يقال لها وجود في المبادئ العالية
 وقد اشهر عن الفلاسفة القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى
 بل انما يعلمها بوجه كلي يتخصر في الخارج وحاصل مذهبهم أن الله يعلم الاشياء كلها
 بصورة التعلق لا بطريق التخييل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
 لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً من وقوع الشركة ولا يلزم
 من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى بل ما ذكره على وجه الاجساس
 والتخييل هو يذكره على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المصدر فان
 التحقيق أن الكلية والجزئية صفات للعالم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
 وبهذا لا يستحقون الاكفار وتعتل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان فتعتل
 بوجه جزئى يتغير وأما من حيث أنما غير متعلقة بزمان فتعتل على وجه كلي لا يتغير
 الى هنا من تعريف أبي البقاء الكفوى في مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت
 في الصحيح عن أم حبيبة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهي
 تدهو وتقول اللهم امتعني بزوحى رسول الله وبأخى معاوية وبأبى إسحاق فقال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله في أرزاق مقسومة وأجال مضروبة
 لا يعجل شئ منها قبل محله ولا يؤخر شئ منها بعده محله فلو سألت الله أن يعجله من
 عذاب في القبر وعذاب في النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل
 فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل شئ بتضاء وقد روى العجوز والكيس
 ولم يختلف من علماء الاسلام أحد في أن حكم القضاء والقدر شامل كل شئ ومنه يجب
 على جميع الموجودات ولوازمها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك ثلث الفرق
 اذا بين ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب
 الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم أن المقادرات على ضرر بين ضرر يمتنع
 بالكيلات وضرر يمتنع بالجزئيات التفصيلية فالكيلات المختصة بالانسان قد أخبر
 النبي صلى الله عليه وسلم أنها محصورة في أربعة أشياء وهى العمر والرزق والابول

والشقاوة والسعادة فقال في الحديث المتضمن خلقة الجن ان يأتية الملك في الشهر
الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يا رب اذكر أم أتى أشقى أم سعيد ما رزقه ما أجله
فالحق على الملك يكتب وقال أيضا فرغ من الخلق والرزق والاجل وخلق
أوسعيد وقال سبحانه في الجزئيات سنفرغ لكم أيها الثقلان فافهم وأما اللوازم
لجزئية التفصيلية فانها لما لم تكن تنحصر لم يمكن تعيين ذكرها وأيضا ظهور
بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على أسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب
والسعي والعمل من جعلها معنى انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط أو الشروط
بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعملين في ذلك قصد
ولا تعمل ولا يسعى بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وجوب عليه السابق الثابت الحكم
أزلا وأبديا يقتضي تعلقه بالعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهي عنه صلى الله عليه وسلم
من الدعاء فيه وبين ما عرض عليه فتدبر هذه التكنة فقد أدرجت لك فيها علوما
واسرار اجابة ان تنبت لها عرفت جعلها من اسرار الاوامر والنواهي والنصائح
والتريعات والترهيبات والتحريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعين لصدور الدين القونوي قدس سره
(المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ أو لا كما أن المعنى هي الصورة
الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق
والمفهوم الكلي هو امر واحد بنفسه متكسر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه
الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعا لان كان نوعا لجزئياته كالانسان
وجنسيا وفصليا على قياس النوعي وأفراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث
جزئيات المفهوم الواحد في نفسه ويسمى واحدا بالنوع أو بالجنس أو بالفصل
والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعي قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب
ومفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنتطوف في الحكم ويسمى
خفي الخطاب وعلن الخطاب أيضا وهو الذي يحتمل دلالة النص كالجزء بما فوق
المنقش في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على أنه
في غيره أولى ودلالة الى وحشي وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولها لما قبلها
فبطريق الإشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه
سوى اختصاص الحكم وقد ظهر في آية الحر بالحر وجه للتخصيص سوى الحكم
فانه تزلت بعد ما تحكما كمنوال النصير وبنو قريظة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما كان بينهم قبل أن جاءه الاسلام من أن يقتل الحر من بني قريظة بالبعد من بني
النضير والرجل منهم بالمرأة منهم وسران منهم بجرمهم فزلت فامرهم النبي صلى الله
عليه وسلم بان يتسأوا واولاد لالة فبهاء الى أن يقتل الحر بالبعد والذكر باللاتي

كالدلالة على منسوخه بل هي منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وقوله
 عليه السلام المسلمون متكافؤون دماؤهم ولا عبرة للنفوس والما قبل
 جمع يفرد لكنه يقتل بالاجماع ولا مفهوم للخارج مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب
 في قوله تعالى ولا تكرر هو اقتبائكم على البغاة أن أردن قتلهم سانه خرج مخرج
 الغالب فإن الأكرام غالباً إنما يكون عند ارادة المحصن قال ابن الكمال المفهوم
 معتبر في الروايات والقبول والخلاف إنما هو في النصوص وقد أنكر أبو حنيفة المفاهيم
 الخافضة لمطوقاتها كلها فلم يحتج بشئ منها في كلام الشارع فقط قوله ابن الهمام
 في تحريره وما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن المراد بكون المفهوم معتبراً فيما عدا كلام
 الله وكلام رسوله سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كقوله
 الصحابه والظاهر أن الخفنية السافين للمفهوم في الكتاب والسنة انما هو إلى
 الاعتبار في الروايات لوجه وجبه وفي بعض المعبريات لعل قول العلماء أن التخصيص
 بالذكر في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذموم ومن هذا القبيل حيث
 يعلم أنه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة إذا الكلام فيما لم يذكر فائدة أخرى بخلاف
 كلام النبي فإنه أوفى جوامع الكلام فلهذا قصد فائدة لم يذكرها إلا ترى أن الخلاف
 استفاد منه أحكاماً وفوائد لم يبلغ إليها السلف بخلاف أمر الرواية فإنه لا يقع
 التفاوت فيه وذكر بعضهم أن مفهوم المخالفة كمنه مفهوم الموافقة معتبر في الروايات
 بخلاف وفي الزايد أنه غير معتبر وقال ابن الكمال العمل بمفهوم المخالفة معتبر
 في عبارات الكتب باتفاق مناوين الشافعية كما تقر في موضعه والحق أن دلالة
 ذكر الشيء على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مطرد بل له مقام يقتضيه بشكل
 بيانه وضبطه لكنه يعرفه أصحاب الأذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بصحيته
 ساقط في معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من النقاد ومنهم العلامة
 النقاشاني حيث قال في التلويح لاتزاع لهم في أن المفهوم على يعارضه القياس
 من كليات أبي البقاء الكوفي رحمه الله تعالى ورضي عنه (إشارة النص) ما عرف
 بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكير غير أنه لا يكون مراداً بالانزال لتفسيره
 في الحسيات أن من نظر إلى شيء يقابله فرأه ورأى غيره مع أطراف عينه يخاف الله
 فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي لكن بطريق الإشارة تبعاً
 للمقصود والاستدلال بإشارة النص اثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما أن
 الاستدلال بدلالة النص اثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص اثبات الحكم
 بالمفهوم اللغوي غير النظم وباقتضاء النص اثبات الحكم بالمفهوم الشرعي غير النظم
 ودلالة النظم وإشارته بالنسبة إلى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض
 على وجه يتضمن جواباً عن شيء وفائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذي أريد باللفظ

ان كان نفس الموضوع له أو جزأه أو لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة ان سبق له
واشارة ان لم يسبق له وان كان لازمه المتقدم فاقضاء وان لم يكن شئ من ذلك
فان فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والاflادلالة
لغة والاشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك في الاخر من دون معتقل
اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارة معهودة كان بمنزلة الاخر من انتهى
من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (نشر الطوالع) بسم الله الرحمن الرحيم
ايالتعبد وايالتستعين خير الكلام حمد من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام
وبعد فاعلم أن العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد
الحجج عليها ودفع الشبهة عنها والمراد بالعقائد ما يقصده بنفس الاعتقاد دون العمل
فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصده بنفس اعتقاده كقولنا
الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم
الكلام لحفظها والآخر ما يقصده بالعمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى
هذه الاسكام علمية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه
على ما قبل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته وعن
أفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كالشروع أحكام أفعاله فيها كوجوب
نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم
وجوبهما وغاياته الترتي من التقليد الى الايقان وارشاد المسترشدين وازام المتعاضدين
أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف في تعريفاته
بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات
من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام أقوله على قانون الاسلام احترام عن الهيئات
الفلاسفة فانهم على قانون عقولهم وافق الاسلام وأخالفه كما في شرح المواقف ولعل
البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال أعراض
موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض
موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لاندراجه
في البحث عن الاعراض وأما على ما قبل أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات
لامن حيث الاستناد كقواهم الاعراض لا تتنقل في التعريف اشكال ويمكن
تخصيص الاحوال بالحيتية المذكورة ويكون البحث عن أحوالها لا من تلك الحيتية
استطراديا كما في شرح المقاصد ثم اعلم أنه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوالع
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة
من الممكنات بالنظر فمما سارتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة
في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات

في مباحث تتعلق بالنظر وفيها أربعة فصول الفصل الاول في مبادئ
 النظر وهي مباحث التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان حكا أي ادراكا كان
 النسبة واقعة أو ليست واقعة فهو تصديق والافهوتصور ان كل واحد منهما
 ينقسم الى بدهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم
 والحكم بأن النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى
 النظر والفكر كتصور الملك والحق والحكم بأن العالم حادث فيكسب الكسبيات من
 البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام
 ما ليس معلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معترفا
 وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا الوجهة أقول بشعر
 قول المصنف وتلك الامور المرتبة الى آخره ان التصور لا يكتسب من التصديق
 وكذلك العكس تدبر الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث
 ابحث الاول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم تصوره وتصور ذلك الشيء
 فيه كون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي
 في الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسية بقوله أن يكون العلم بأحدهما مع العلم بالآخر
 والجهل بأحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما
 أي الحركة والسكون في مرتبة واحدة فمن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس
 وأيضا لا يعرف الشيء بما هو أخفى منه لا تتفاء سبق العلم بالمعرف سواء توقف الاثنى
 على المعرفة فيكون القصاد فيه من جهتين الخفاء والدورا ولم يتوقف واذا توقف
 عليه فاما مرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بأنه
 كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس ولا يخفى أن معرفة
 الكوكب النهاري أخفى من معرفة الشمس واما جرات ويسمى دورا مضمر او دورا
 خفيا كتعريف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه ينقسم بمساويين ثم تعريف
 المساويين بالشئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الشئين بالاشئين
 ولا يخفى أن معرفة الزوج الاول أخفى من معرفة الاثنين وأما التعريف بالاشئين الذي لم
 يتوقف على المعرفة فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس أي في اللطافة والنفس أخفى
 من النار لسكن لم تتوقف معرفتها على معرفة النار وأيضا لا يعرف الشيء بنفسه أي
 بموافقته لا تتفاء سبق العلم بالمعرف سواء لم يؤخذ مع المرادف شيء آخر كقولهم سم
 الحركة نقله أو أخذ كقولهم الانسان حيوان بشرفان البشر عن الانسان وقد أخذ
 معه الحيوان ويجب أن يقدم الاعم في التعريفات لشهرته وظهوره وأن يجتنب
 عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير نظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال ألفاظ مجازية لا مع قرينة دالة على تعيين المراد وأما القرينة المانعة عن
 ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في أى موضع كان كذا في شرح الشمسية للفتاوى
 وينبغي أن يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس اللفظ مثل أن يقال العدد كثرة
 مجتمعة من أبعادها والمجموعة من أبعادها نفس الكثرة أو كان المتكرر بعض أجزاء
 اللفظ مثل أن يقال الإنسان حيوان جسماني ناطق فإن الحيوان يؤخذ في حده الجسم
 حين يقال أنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فمادة تكرار الجسم الذي هو
 بعض أجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة أو حاجة اما التكرار
 بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي
 يقع في تعريف كل من المتضامين وهما اللذان يكونان معاني التعقل والوجود مثل
 الابوة والبنوة فيقال في تعريف الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من
 نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الأجزاء بالحيثية لصدق التعريف على
 بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك وأما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن
 وان كان كذلك لكن لا يكون إنسانا من هذه الحيثية بل من حيث تولده من نطفة
 شخص آخر من نوعه وقس عليه تعريف الابن وأما التكرار بحسب الحاجة فهو
 التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما في قوله -
 في تعريف الانف الانف المقطع هو أنف ذو تعبير لا يكون ذلك التعبير الا في الانف
 فصار الانف والتعبير مكررا فإنه يجوز أن يقال في تعريفه هو شئ ذو تعبير يختص
 بالانف لكن كرر الانف فقبيل هو أنف ولم يقبل هو شئ ليكون الجواب مطابعا
 للسؤال لان السؤال عن الانف الانفطس لا عن الشئ الانفطس هذا حاصل ما ذكره
 الاصفهاني أقول لم يظهر منه وجه تكرار التعبير ولعل وجهه أنه لو لم يذكر التعبير
 بعد لا يكون له ما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف (البحت الثاني) من أقسام
 المعرفة معرفة الشئ يجب أن يساويه في العموم والخصوص أى في الصدق على
 معنى أنه يجب أن يصدق المعرفة بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرفة بالنكسر وهو
 الاطراد والمنع أو بالعكس أى يجب أن يصدق المعرفة بالنكسر على كل ما يصدق
 عليه المعرفة بالفتح وهو الجمع والامتلاك وانما شرط المساواة المذكورة لتشمل
 المعرفة جميع افراد المعرفة ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول أقسام المعرفة
 أربعة حدثام وهو المركب من الجنس والفصل القريين كالحيوان الناطق في تعريف
 الانسان حادثة ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحدهما وبه الجنس البعيد
 كالناطق أو الجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس
 القريب والخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف
 بالخاصة وحدها أو بهما بالجنس البعيد كالضاحك أو الجسم الضاحك في تعريف

الانسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام
 والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالمشاي الضاحك أو المشاي الناطق
 أو الضاحك الناطق في تعريف الانسان فانها رسوم ناقصة أيضا (البصث الثالث)
 في بيان ما يجوز أن يعرف بشئ آخر وبيان ما يجوز أن يعرف به شئ آخر الحقائق
 اما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتزم من شئين أو أكثر أو مركبة
 أي يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب اما أن يتركب عنه غيره أو لا فهذه
 أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحددها اما ما ولا حد
 ناقصة البساطة لأن كلامهم ما لا يكون الامتلاء جزءا وأيضا لا يحدده غيره لعدم كونه
 جزءا لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الامتلاء جزءا والبسيط الذي يتركب عنه غيره
 لا يحددها بلساطته لكن يحدده كالطهر الذي هو جنس للجواهر من الاجسام والمركب
 الذي لا يتركب عنه غيره لا يحدده لعدم كونه جزءا من ماهية الغير لكن يحدده لتركبه
 كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية أخرى ضرورة
 كونه نوعا سافلا والمركب الذي يتركب عنه غيره يحدده لتركبه ويحدده الغير الذي كل
 ذلك المركب جزءا منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي ويتركب عنه غيره
 كالانسان فالحد للمركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة
 تركبه من الجنس والخاصة بما هي المرسوم لها جنس وبكل ما له جنس فله فصل
 فتكون ماهية المرسوم مركبة من الجنس والفصل وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط
 والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فلهوارة عن الجنس والفصل
 (الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في أنواع الحجج وهي
 جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق والفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد
 وهو اجراء الحجة والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم
 بوجود المدلول وأريد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد
 واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقريضة تقابل
 الظن واليقين والافلا اعتقاد يعم الجميع والدليل على ثلاثة أنواع قياس واستقراء
 وتعميل لأن الدليل اما استدلال بحال الكلي على حال جزئية أي جزئي ذلك الكلي سواء
 كان جزئيا حقيقيا أو اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئية الذي
 هو زيد فيقولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال أحد
 المتساويين على حال الآخر في الكليين المتساويين لأن الجزئيين الحقيقيين لا يكون
 بينهما الايمان كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذي هو الانسان
 في قولنا ضحك انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان
 ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشريف في حاشية

الاصفها في اندراج جميع أقسام الاستثنائي والاقترافي المتصل والمنفصل فيما ذكر به
 طاهر يعني أن التقسيم غير حاصر وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن مرجع الاستثنائي
 المتصل عند وضع المقدم أن التالي أمر متحقق. لزومه وكل أمر متحقق. لزومه فهو
 متحقق ويقال في رفع التالي ان المقدم أمر اتنى لازمه وكل أمر اتنى لازمه فهو متنفذ
 ومرجع الاستثنائي المنفصل الحقيقي عند وضع المقدم أن التالي أمر متحقق معانده
 في الصدق والكذب وكل أمر متحقق معانده في الصدق والكذب فهو متنفذ وقس عليه
 البواقي وان كان الدليل استدلالا بحال جزئي على حال كلي يسمى استقرا وهو اثبات
 الحكم اكلي لشبوهته في جزئياته اما كلها أو بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولك العدد
 اثنان زوج أو فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد ينتج أن كل عدد بعده
 الواحد أي يقينه بالقائه منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقرا تاما وأما
 الثاني فلا يفيد الا الظن بل وان كان يكون حكمه مالم يستقر على خلاف حكمه ما استقرى
 كما يقال كل حيوان يحرك فكذلك الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما
 مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع أن التماسح بخلافه كذا في شرح المواقف ولعل
 قوله لان الانسان والفرس الخ كبرى اصغرى معلومة وهي أن بعض الحيوان انسان
 وفرس وغيرهما مما نشاهده ينتج أن بعض الحيوان يحرك فكذلك الاسفل ثم نستدل على
 المدعى بأنه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكذلك الاسفل فكل حيوان يحرك فكذلك الاسفل
 لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائي بوضع المقدم أن التالي حق وهو المدعى
 لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين
 بالنتيجة التي هي قوائنا كل حيوان يحرك فكذلك الاسفل بل أقاد الظن وان كان الدليل
 استدلالا بحكم جزئي على حكم جزئي آخر لا شرا كهما في وصف يسمى تمثلا في عرف
 المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والمراد من الجزئين أن يكونا تحت كلي واحد
 سواء كانا جزئين حقيقيين أو اضافيين وان لم يكونا تحت كلي واحد فلا ينعدي
 حكم أحدهما الى الآخر مثله أن يستدل بجرمة النحر على حرمه النبذ لا شرا كهما
 في الاسكار بأن يقال النبذ حرام لانه كالتحرف في الاسكار والتحرف حرام أي للاسكار وهو
 لا يفيد اليقين أيضا كما بين في المطولات والجزئي الذي تعدي منه الحكم كالتحرف في مثال
 يسمى أصلا والجزئي الذي تعدي اليه الحكم كالنبذ يسمى فرعاً والوصف المشترك
 بينهما كالاسكار يسمى جامعاً وهو الكلي الشامل لذين الجزئين لان المبسوط كلي
 شامل للجزء والنبذ وسبب تعدية الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدية أي
 انما يفيد الحكم في الفرع اذا ثبت كونه مؤثراً في الحكم في الاصل وتأنى يعرف تارة
 بالدوران وأخرى بالسبب والتقسيم قال شارح الشمسية الدوران هو اقتران الشيء بغيره
 وجوداً وعدماً كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كاليث في التأليف واليثة حادث

في التأليف والحدوث والتميز مع التأليف وجودا وهدما أما وجودا ففي البيت وأما هدمه
ففي الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والدوران علامة كون
المدار على الحدوث فيكون التأليف على الحدوث وأما البر والتقسيم فهو اراد وصف
الاصل وادخال بعض اليه من الباقي للعلة كما يقال علة الحدوث في البيت اما التأليف
أو الامكان والساني باطل بالتخلف لان صفاته قد لا يمكنه وادوات جودانه قد لا يمكنه
الاول وقام البحث في علم اصول الفقه (المبحث الثاني في القياس واصنافه) انه لم أن
القياس قول أو اقتضاء من أقوال متى سلت لازم منها قول آخر وهو انما استثنائي أو اقترائي
فلا استثنائي ان كانت شرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج من الثاني واستثناء
نقيض الثاني ينتج تنقيض المقدم وان كانت متصلة متصلة بمتلة ينتج استثناء عين كل جزء
نقيض الآخر ينتج استثناء نقيض كل جزء عن الآخر وان كانت مانعة الجمع
فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لا غير وان كانت مانعة الحد فاستثناء
نقيض كل جزء ينتج عين الآخر وقام البحث في المنطق (وأما القياس الاقترائي) فهو
على أربعة أشكال لان الحد الأوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى
فهو الشكل الاول وان كان محمولا في ماقده والشكل الثاني وان كان موضوعا في ماقده
الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول أي موضوعا في الصغرى ومحمولا
في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر نمرا بسبب اقتران
الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها اذ شرط
الاتساج في بعضها أما الشكل الاول فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكية الكبرى
وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة الاول من موجبتين **كك** ينتج
موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية
والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع
من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثاني
فشرط اتساجه اختلاف مقدمته بالايجاب والسلب وكية **كك** ينتج وضروبه
المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية
والثاني من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة
كلية ينتجان سالبة جزئية وأما الشكل الثالث فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية
احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج
سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة
جزئية والرابع من موجبة جزئية وصغرى سالبة كلية **كك** ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى يتبع موجبة جزئية
والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى يتبع سالبة جزئية والحاصل
أن الشكل الثالث لا ينتج الكلية وأما الشكل الرابع فشرط اتجاهاه لا يجمع فيه
خسنتان وهما السلب والجزئية لافي مقدمة ولا في مقدمتين والجمع في مقدمتين أعم
من أن يكون من نفس واحد أو من جنسين وأما خصصنا التعميم بالإجماع
في المقدمتين لأن الجمع في مقدمة واحدة لا يكونان إلا من جنسين والاشتراك
المذكور وانما هو إذا لم تكن الصغرى موجبة جزئية لأنها إذا كانت موجبة جزئية
تسبب إجماع الخسنتين بأن تكون الكبرى سالبة كلية وضربه النتيجة بحسب هذين
الشرطين خمسة الأول من موجبتين ~~سالتين~~ والثاني من موجبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية
كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)
وهي القضايا التي تتألف منها الحجج وأجوبة أو عطفية بأن تكون مأخوذة من العقل
من غير افتقار إلى السماع بمعنى تكون كتامة مقدمتها عقلية أو عقلية بأن يكون
السماع مدخل فيها أعم من أن تكون كتامة مقدمتها عقلية أو أحدهما والأول كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى أفعيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن بعض آله
ورسوله فإن له نار جهنم هذا مثال النقل المحض وأما مثال ما يكون إحدى مقدمتيه
عقلية والأخرى عقلية فهو قولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لله تعالى صلى الله عليه
وسلم انما الأعمال بالنيات فإن المقدمة الأولى عقلية والثانية عقلية والامام ثلث
القسمه فقال الحجج اما عقلية محضة أو عقلية محضة أو مركبة منهما ثم اعلم ان الحجج
العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو ممكنة منها
وتسمى برهاناً عند الفلاسفة ودليلاً عند المتكلمين بمعنى تسمى دليلاً بالمعنى الخاص
لأن الدليل معنى آخر أعم من البرهان والامارة وانما ان تكون مقدماتها عقلية
أو مشهورة وتسمى غطاية عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين وامان تكون
مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية أو بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من
جهة الماتة وأما المغالطة من جهة الصورة فيبان لا يكون القياس على هيئة
منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادئ الضرورية اليقينية هي قضايا يلزم بها
العقل بمجرد تصور طرفها وتسمى اوليات وديهييات سواء كان تصور طرفها
بالكسب أو بالبداهة أو تصور أحدهما بالكسب والآخر بالبداهة كقولنا الكل

اعظم من الجزء أو قضايها يجزم بها العقل لا يجزئ تصور طرفيها بل بوسط يتصوره
 الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زويج والوسط هو الانقسام بتساويين وتسمى
 قضايها قياساتهما وقضايها يجزم بها الحس وفسره الاصغفاني بقوله أي قضايها
 يجزم العقل بها لا يجزئ تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا النجم
 مضيئ والتسارعة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فمًا وغضابًا وجوارحًا وعطشًا
 وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات أو قضايها يجزم بها العقل والحس معا والحس
 اماحس الجمع أو غيره والاقول المتواترات والتلفي ان احتياج الى كثرة المشاهدات
 فهي الجبريات والافهى الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس في المشاهدات
 من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة يجزم العقل
 في المتواترات والجبريات والحدسيات فلم ينسب المصنف الجزم في الاول الى الحس
 فقط وفي الاخرى الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف في حاشية
 الاصفهاني جعل الخاصكم في المشاهدات هو الحس وفي التواترات والتجرييات
 والحدسيات العقل والحس معا وان كان الخاصكم فيها هو العقل والافه
 الحس لان الاحساس هناك كان في حكم العقل بخلافه هو الملا تباح الى قياس
 خفي في كل واحد من المتواترات والتجرييات والحدسيات فذهب الحس هناك
 اكتر انتهى وسعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هي ما يجزم
 بها العقل بسبب ان يجزئ عن محسوس يمكن وقوعه بجمع كذا يجزم العقل بامتناع
 نواطهم على الكذب ولو اخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول الجردة
 أو عما هو من قبيله ~~لكن~~ يستحيل وقوعه كاجتماع احوال والبياس في محل
 أو عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بامتناع نواطهم على الكذب فلا يفيد
 اختبارهم الجزم بعضهم بالخبر ولا يعد الخبر متواترا ولا يفي المتواترات من قياس
 خفي وتزويه بعض الافاضل بأن هذا خبر جماع لا يمكن نواطهم على الكذب وكل خبر
 كذلك فهو صادق واما الجبريات فهي ما يجزم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتيب شيء
 على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على ذلك الترتيب بلا حجة
 قياس خفي وهو ان لو كان الترتيب المذكور انفة قياسا كثر فثما أو أكثر باسكده دائم
 أو أكثر كثر الترتيب الاسهال على شرب السموم نيا وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين
 لانفسهم قرائن اليها كلكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس أقول فنه المشهود
 أن القمر يستند عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على أن ذلك النور مستفاد من
 الشمس وهو امتداد في تدرجاته النورية بسبب اختلافه من الشمس قربا وبعدا
 حكم العقل بأن نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولا بد منها من مقارنة
 القياس الخفي وقرره بعض الافاضل بأن تشككاته النورية مختلفة بحسب القرب

والبعد من الشمس وكل ما هداشأنه فنوره مستفاد من الشمس ولما كانت الخطة منقسمة
بموجب المادة إلى البرهان والخطابة والمغالطة وفروعها من بيان مواد البرهان
شرعنا في مبادئ الخطابة والمغالطة أما مقدمات الخطابة فمنها الخفيات وهي
مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا من جوارح كقولهم كل من تطوف
بالليل فهو سارق ومنها المشهورات وهي قضايا اعترف بها الجمهور والمصلحة عامة
تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا من أضاف
الفقر المحمود أو بسبب حجة مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم
أما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة قياسا
على الأمور المحسوسة إذ الوهم تابع للحس لحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل
أن كل موجود جسم أو حال في جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى أن الموجود
المحسوس كذلك فتناس غير المحسوس عليه وحكمه بتلك القضية الكلية قال
الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل في المقدمات المتبعة
نقيض حكم الوهم فإذا وصل إلى العقل والوهم إلى النتيجة نكس الوهم أى رجع على
عقبه واستبعده قال المحقق الشريف في حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالخوف
من الموت مع أنه يوافق العقل في أن الميت بجاد وكل جاد لا يخاف منه فإذا وصل
العقل والوهم إلى النتيجة نكس الوهم ولما فرغنا من الخطة العقلية شرعنا في الخطة
الثقلية وهي دليل صحيح صح نقله عن عرف صدقه عقلا وهم الاتباع عليهم الميلا لم
لأن المعجزات تدل على صدقهم ثم إن الدليل النقل إذا لم يتواتر لا يقيد اليقين على ما
إذا تواتر بجميع القراء وبعض الأحاديث في إقاده اليقين اختلاف فذهب المعتزلة
وبجهور الأشاعرة أنه لا يقيد اليقين بل النقل لتوقف كونه مقيدا لليقين على العلم
بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بأزما معان مخصوصة وعلى العلم بأن
تلك المعاني مرادقة والاقول وهو العلم بالوضع انما ثبت بنقل الماقلين اللغات العربية
لتعيين مدلولات مواد الالفاظ ونقلهم التصولت تحقق مدلولات الهيات التركيبية
وبنقلهم الصرف لتعرف مدلولات هيات المفردات وأصول هذه العلوم الثلاثة تلتب
برواية الاتحاد لان مرجعها إلى اشعار العرب وامثالها وأقوالها التي يروونها عنهم آحاد
من الناس كالاصحى والظليل وسيدويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على
العرب فان امرئ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكبر شعراء
الجاهلية وأما فروغ هذه العلوم الثلاثة فهي تثبت بالاقبسة أى بالتقبل والتشبيه وكل
من رواية الاتحاد والقياس دليل على فلا يحصل لنا العلم اليقيني بالوضع بل غاية الامر
الظن والثاني وهو العلم بالإرادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها
المخصوصة التي كانت موضوعة بأزما في زمن النبي عليه الصلاة والسلام

معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد من تلك المعاني الاولى المعاني الاخرى
التي تفهمها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتمال اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد
بمعنى آخر مغاير للمفهوم منه وعلى العلم بعدم الجواز اذ على تقدير التجوز جاز ان يكون
المراد المعنى الجاهلي لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا وعلى العلم بعدم الاحتمال اذ لو
أخبر في الكلام متى تغير معناه من حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم
التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه
وعلى العلم بعدم التسليم لان احتمال التسليم يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني
الذي ورد فيه التامع لكن هذه الامور غير مجزومة لا تنافي بل غاية لاسرار النفس بالاتقاء
فلا يحصل لنا العلم الحقيقي بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقل الدال على تقيض
مادل عليه الدليل العقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل العقلي بل بان يقول
النقل عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلي مثله قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في سعة تعالى فيقول الاستواء بالاستيلاء يحصل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على النقل لان ترجيح النقل على العقل ابطال
بالدليل بالقرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل ولو ابطالنا
العقل بالنقل بطل النقل ايضا لان بطلان الاصل يقتضي بطلان الفرع لكن عدم
المعارض العقلي غير يقتضي والحق ان الدلائل العقلية قد تفيد الدقيق في المسائل
الشعرية بقرائن مشاهد من المنقول منه ومتواتر عنه تدل تلك القرائن على انتفاء
الاحتمالات المذكورة واما المعارض العقلي فلا يتصورهنا اذ لا طريق للعقل
في المسائل الشرعية نعم في افادتها اليقين في المسائل العقلية تطور لعدم القطع بعدم
المعارض العقلي والمراد من المسائل الشرعية امور يجوز العقل بالمعنى اسم اثباتها
وانتفاءها ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل - انورد
من شرح الواقف والاصمها في (الفصل الرابع في أحكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث
المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائط بعضها مادية ومورثة بفساد العلم
بالمظروف فيه مطلقا أي سواء كان في التصورات أو التصديقات ومواء كانت
التصورات والتصديقات في الالهيات أو غيرها وهذا عند الجمهور واليهية أنكره
مطلقا والمهندسون أنكره في الالهيات وأما افادته الظن مطلقا فقبل انها متفق
عليها عند الكل انتهى أقول ولا يعني أن الظن اثباتية ورفي التصديقات (فروع ثلاثة)
الفرع الاول في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول
مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري وهو ان النظر الصحيح بعد ذهن لقبول النتيجة
من مبدئها الغباض والنتيجة تقيض عليه منه تعالى بطريق يجري العادة من غير

وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو أن النظر الصحيح بعد الدهن والنتيجة تفيض
 عليه من المبدأ وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب أي المزوم العقلي
 والثالث مذهب المعتزلة وهو أن النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومعنى التوليد
 أن يوجب وجود الشيء وجود آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح وبمعنى ذلك أنهم
 لما أثبتوا لبعض الحوادث هوثر غير الله قالوا الفعل الصادر منه أي من المؤثر غير الله
 أن كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر
 وإن كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد
 من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفي المواقف والنظر فعيل للعبد واقع
 بمباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة ويتوافق ساد مذهب المعتزلة ببيان
 استناد جميع الممكّنات إلى الله تعالى ابتداء (الفرع الثاني) زعم ابن سينا أنه لا يتبعه
 استحضار المقتضى من ملاحظة اندراج الأصغر تحت الأكبر فإنه لو اتفق التبعين
 بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما إذا علم أن هذا الحيوان بغلة وعلم أيضاً أن كل بغلة
 عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة السكينة رأى بغلة متمتعة البطن فظن أنها حبل لعدم
 التعلق بالاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر والمصنف صوب رأى ابن سينا
 بأنه لو لم تلزم ملاحظة الاندراج والتعلق به لما تفاوتت الأشكال في جلاء الانتاج
 وخفاء تلكمها اختلفت في جلاء الانتاج وصفاته بحسب جلاء ملاحظة الاندراج
 فيها وصفاتها (الفرع الثالث) المشهور أن النظر الفاسد سواء كان فاسداً مادة أو صورة
 لا يستلزم الجهل أي الجزم بنتيجة كاذبة وإن كان قد يجعله انفعالاً قال في شرح المواقف
 وهو الصواب والخيار عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقاً أي سواء كان فاسداً من جهة
 المادة أو من جهة الصورة واختاره الامام الرازي واستعرف فساد حال المصنف
 والحق أن الفسادان كان مقصوراً على المادة استلزم وإن كان مقصوراً على الصورة
 أو شاملاً له ما فلا وفي شرح المواقف أن الصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم
 الجهل لا كلياً لأن قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة مع أنه ينتج أن
 زيد جسم وهو ليس بجهل بل علم (المبحث الثاني) أن النظر الصحيح كافٍ في معرفة الله
 ولا حاجة إلى معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافاً للامعاشية فإنهم
 يقولون لا يمكن معرفة الله إلا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويرعون استحالة
 خلق زمان من الأزمنة عن وجوده (المبحث الثالث) في وجوب النظر في معرفة الله
 تعالى حال الدوالي والمراد بغيره ههنا التصديق بوجوده ووجه تعالى وصفاته
 الكمالية النبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية ولما معرفة ذاته فغير واقع عند
 المحققين ومنهم من قال بإمكانه في العقل كعبة الاسلام وامام الحرمين والصوفية
 والفلاسفة أقول مراده من التصديق اليقيني بشهادة قوله أن الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلغ به صدره
ونظمته به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا اعلم أن الناس اختلوا في وجوب معرفة
الله تعالى فذهب المشوية الذين قالوا الذين يلقى من الكتاب والسنة الى أن معرفة
الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومراعاة هم من الاعتقاد ما يمت
التقليد وذهب جمهور المسلمين الى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في معرفة
فرقة فالواطريق معرفة الله تعالى انما هو لرياضة وتربية الباطن وهذا مذهب
المعتزلة وأصحاب الطريقة وفرقة فالواطريق معرفة الله تعالى انما هو بالنظر وهو
قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها
وهو واجب أيضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى أن وجوب النظر بالشرع قوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى أن وجوبه بالعقل لأن
شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر بجميع ما ذكر
من الاصفاء فيقال في شرح المواقف قد اختلف في أول الواجب على الخلاف فادّعى
ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعري على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيه وهذا مذهب
جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وقيل هو أول جزء من النظر وقال
القاضي أبو بكر وابن فوران وامام الحرمين انه اتفقا في النظر والترافع لفظي اذ لو اريد
أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة اتفقا وان اريد قول الواجبات سطفا
فالمتعدد الى النظر (الكتاب الاول في المحدث) وفيه ثلاثة أبواب اما باب اول في
الامور الكلية وتسمى بالامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات أي الواجب
والجوهرو العرض وفيه ستة فصول الفصل الاول في تقسيم الماء لوجبات ذهب أهل الحق
الى أن المعدم الممكن ليس بشئ وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود
والمعدم وتسمى تلك الواسطة عند من أثبتوا الحلال وهذا قالوا اما من شأنه أن يكون
امّا أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أو لا وهو المعدم فهذا التقسيم أثبت أن
لا واسطة بين الموجود والمعدم وأن المعدم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وذهب
بعض الاشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين في قوله انه قول وبعض
المعتزلة أن المعدم الممكن ليس بشئ ومتحقق في الخارج وأن الواسطة بين الموجود
والمعدم أمر حق وهو الحلال كالجود ولهذا قالوا اما من شأنه أن يكون امّا أن لا يكون
له تحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدم أو يكون له
تحقق باعتبار نفسه أي لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو الحلال فهذا
التقسيم أثبت أن الواسطة حق وأن المعدم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وهو الحلال
بانه صفة للموجود لا موجود ولا معدومة فتقوله صفة يخرج الدات لان الالات لا يكون حالا
وقوله موجود يخرج صفة المعدم لان صفة المعدم معدومة فلا تكون حالا وقوله

لا موجوده يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار دوامها فهي من قبيل الموجود
دون الحال وقوله ولا معدوم فيخرج السلوب التي تصف بها الموجود قائم
معدومات لا احوال وذهب أكثر المعتزلة الى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في
الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم ان تحقق في
نفسه أي تغز وتتميز في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتناول للموجود
والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج فهو المتيقن
والمستبعد ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم
الممكن فهذه التقسيم أنباء أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن
والمستبعد وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج فالشيء والثابت عندهم أعم من
الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح المواقف وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات
كل ما يصح أن بعده لم ان لم يكن له تحقق تام فهو المعدوم فان كان تحتقيقه في خارج الذهن
فهو الموجود الخارجى وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود
الخارجي ما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن ثم الممكن
اما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ماحل فيه
أولا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلا كالجسم أو وجد في محل
ليكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحسنة في الهيولى فقولنا يقوم ماحل
فيه استمرار عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكنها غير
مقومة لها بل للصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل أعم من الموضوع عندهم
ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالقول العشرة والنفس الفلكية والى مادي
وهو الاجسام والمتكاملون لما أنكر الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم اما
متحقق في الخارج أولا الشاقي المعدوم والاقل ان لم يكن لوجوده أو قل فهو القديم
وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض لو ليس
بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم يشكرون القول والنفس المجردة اعلم
أن الوجود الذهني أثبتته الفلاسفة ونفاه المتكاملون والخلاف انما نشأ من اختلافهم
في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن
للمعلوم لم يهتم القول بالوجود الذهني وعند المتكاملين لما كان عبارة عن نسبة تحقق
بين العالم وانما يلزم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه
النسبة أنكره كذا في شرح حكمة العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه خمسة
مباحث المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بدعي لا يحتاج الى تعريف
بل هو متصور بالبداية لانه جزء من وجودي المتصور بداهة وجزء البديهي شيء بدعي
فلا يجوز حينئذ أن يعزق بالانعريف بالفظا وهو بيان أن هذا اللفظ وضع له هذا المعنى

ولعل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه والمختار أنه يشيئ ثم إن الوجود بسيط وأيضاً
 هو أعرف الأشياء المبحث الثاني في كون الوجود مشتركاً الوجود المتصور بالبداهة
 مشتركاً بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات يعني أنه معنى واحد اشتراك فيه
 الموجودات بأسرها ويطبق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب إليه الفلاسفة
 والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارج عن عبارة عن كون الشيء
 في الاعميان ولا شك أن جميع الموجودات الخارجة مشتركة في هذا المعنى وقال
 شارحه إذا وجدت الذهب عبارة عن كون الشيء في الأذهان والوجود المطلق
 هو مطلق الكون أقول لا شك أن جميع الموجودات خارجة أو ذهنية مشتركة
 في مطلق الكون فنبت أن للوجود معنى واحد وهو الكون مشتركاً فيه الموجودات
 بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بأن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن
 وينقسم الممكن إلى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الأقسام
 فالوجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجودات اشتراك
 الموجودات فيها واعتراض عليه بأنه يجوز أن يحسب كون المنقسم إلى الواجب والممكن لفظ
 الموجود بمعنى أن لفظ الموجود ما موضوع لهذا أو لفظه كإقسام العين في معانيه
 واللازم منه ليس الاشتراك المطلق وأنكر الأشعري الاشتراك المعنوي وقال
 لا اشتراك إلا لفظ الوجود وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال
 بعض الأفاضل في حاشية الأصناف لم يرد أنه يشترك في موضوعها بأوضاع
 متعددة فانه بعد جد بل أنه موضوع بالأوضاع العامة بل ماهية وجعل آلة ملاحظة
 الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول تحفظ ذلك يكون وضعه مشتركاً
 الضميمة على ما بين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته أعلم أنه قال
 سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العين إن التباين في الوجودات في الوجودات
 لا الوجود المطلق إذ لا نزاع في أن المطلق زائد في الواجب والممكن وإنما التباين
 في التباين أقول لعل مراده أنه لا نزاع في أن المطلق زائد عن عدمه من حيث
 الفلاسفة وبه وروايت المتكلمين وأما من لم يثبت به والشبح لأنه لم يقل بالاشتراك المعنوي
 فكيف يمكنه القول بزيادته فقول الوجودات في الوجودات لأنه مداهب الأولى أنه زائد
 أي ليس بجزء الماهية ولا يمتد في الواجب والممكن وهو مذهب جمهور المتأخرين
 والناس أن وجود كل شيء عين ماهية واجبة أن وجودها هو مذهب الشيخ
 أبي الحسن الأشعري والثالث أن وجود الواجب عين ماهية ووجود الممكنات زائد
 على ماهيتها وهو مذهب الفلاسفة أعلم أن الوجود إذا كان زائداً على الماهيات
 فيه ما تنس الماهية وتظهر نسبة ماهية الأربعة فزوجته واما صفة أخرى من
 صفات تلك الماهية وتظهر نسبة متجسمة الإنسان أيضاً حكمته ويسمى كل من هذين

السببين السبب المقارن وأما الثاني فمغاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المبين
وتفكره سببية النار لسفونة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لصفة أخرى له
ولا الأمر المبين وسبب وجود الممكنات هو الأمر المبين وهو الواجب تعالى (المبحث
الرابع) في أن المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من أمهات
المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة اعلم
أنه لا خلاف في أن المعدوم الحال وهو المراد من المتني ليس بشئ وثابت وإنما الخلاف
في أن المعدوم الممكن هل هو شئ في الخارج على معنى أنه لا يتقرر في الخارج
منفكاً عن الوجود فعند الاشاعرة وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة
أن المعدوم الممكن ليس بشئ أي ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم المستنع
لأن الوجود عندهم نفس الماهية رفعه رفعها وواقعهم الفلاسفة فإن الماهية
الممكنة عندهم وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنها لا تخلو عندهم
عن الوجود الخارجي "والذهني" فإذا خلت عنهم ما لا يكون شيئاً وثابتاً في الخارج
ولا في الذهن نعم أن المعدوم في الخارج يكون شيئاً في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر
المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ أي ثابت في الخارج فإن الماهية عندهم غير الوجود
ومعروضة وقد تخلو عنه مع — ونهاية حقيقة في الخارج واستدلوا على ذلك
بأن المعدوم الممكن متبعض وكل متبعض ثابت لأن التميز صفة للمميز وثبوت الصفة فرع
الموصوف ونقض بالمعدوم المستنع فالثبوت عندهم أعم من الوجود ومقابل للمستنع
(المبحث الخامس) في الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناها وقال
بثبوت الحال القاضي أبو بكر منا وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين وأولادهم
فأنهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم سموها بالحال كالوجود والابقاء وجميع
العالى المصدرية من قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مباحث
(المبحث الأول في نفس الماهية) قال الاصفهاني الماهية مشتقة من ماهو وهي أي
الماهية ما به يجيب عن السؤال بما هو وإنما نسبت إلى ماهو لأنها تقع جواباً عنه
ثم قال أن لكل شئ فرض جزئياً كان ذلك الشئ كزيد أو كذا سواء كان الكلي
نوعاً كالإنسان أو جنساً كالحيوان أو غيره كالفصل والخاصة والعرض العامة حقيقة
وهي التي ذلك الشئ بها ذلك الشئ قال المحقق الشريف في شرح المواقف أن لكل شئ
كلياً أو جزئياً حقيقة هو بها هو هذا تفسير لفهوم حقيقة الشئ أي مطلقاً للحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية
تسمى ماهية انتهى ونظير من كلامه قدس سره أن الحقيقة أعم من الهوية والماهية
ثم إن الحقيقة أعمر مغاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة
ثلاثة أقسام قسم يطلق الماهية من حيث هي أي مع قطع النظر عن وجودها

الخارجي والذهني كل زوجية العارضة للماهية الاربعة فان الزوجية لاربعة ماهية
الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن وقسم بطرق الماهية
باعتبار الوجود الخارجي فتعوا التامهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان
امثال ما ذكرنا يلزم الماهية الجسم بل لوجوده الخارجي وقسم بطرق الماهية
باعتبار الوجود الذهني فتعوا الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للأشياء
الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها أي ما يطابق الذاتية والعرضية الخ
وتسمى هذه بالمعقولات الثانية كذا في شرح المراقب اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة
من حيث هي مغايرة لما عدها من الامور التي امرضها بمعنى أن تلك الامور
العارضة ليست عين الماهية ولا داخلها في الابعث أي أنها ليست بمضافة بشئ منها
اذ لا بد للماهية من انصافها بشئ من المتناقصين سواء كان ذلك العارض لازما
كل زوجية اللازمة للماهية الاربعة أو مغايرها ككتابة الانسان ويبان تلك المغايرة
أن الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لغيرها فالا انسانية ليست بموجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس شئ منها
عين الانسان ولا داخله ولا خارجه الا لو كانت الوحدة مثلا عين الانسان أو داخله فليس
لما صدق الانسان على الكثيرين ان الماهية لا يتخلون واحد من العوارض فانه انسان
لا يتخلون واحد عما ذكرنا للماهية اذا أخذت من حيث هي مع قطع النظر عن
أن يقارن بشئ من العوارض أو لا يقارن تسمى ماهية مطلقة والماهية بالشرط
شئ واذا أخذت مع الشخصات والواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط
شئ وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة موجودة في الخارج
لكونه جزءا من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط العرائض الشخصات
والواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك تعبير موجود
في الخارج لأن الوجود الخارجي أيضا من العوارض الخارجية وقد فرض مجردة عنها
بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من الواحق أيضا وقد فرض شريدا
عنها فكيف يصور فيه الوجود في العقل قلت لم يفرض مجردة عن العوارض جميع الواحق
خارجية أو ذهنية بل اعتبر مجردة عن الواحق الخارجية فقط وكونه في العقل
انما هو من الواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة تتباينان بتباين
أخصين تحت أعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكرناه من ضعف ما زعم فلاطون وهو
أن لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا مستقرا لا يتبدل حال كونه شريدا عن
الشخصات والواحق الخارجية وتسمى هذه الماهية بالمثل الفلاطونية
واستدل عليه بأن هذا المبدأ مجرد مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج
ووجه ضعفه أن المجرد عن الشخصات والواحق الخارجية لا يوجد في الخارج

كما عرفت وأما استدلاله بأن هذا الشخص الجزر دجـ مشترك بين الخلوطات ففاسد لأن
الجزر دجـ بين الخلوط كما عرفت فكيف يكون جزأ منه (المبحث الثاني في أقسام الماهية)
الماهية أما أن تكون بسيطة لا تلتئم من عدة أمور أو مركبة تقابلها وتنتهي المركبة
إلى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى
أقول حتى إن بعض الماهيات يكون بسيطاً في الخارج ومركباً في العقل كالنقطة
فإنها لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهياتها العقلية عرض لا يتقسم فهي
مركبة فالأقسام أربعة بسيطة عقلية لا يلتئم في العقل من عدة أمور تجمع في
كالجنس العالي وبسيطة خارجية لا يلتئم من أمور في الخارج كالمفارقات من العقول
والنفوس فأنه بسيط في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركب عقلية يلتئم
من أمور متمايزة في العقل فقط قيل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول والنفوس
ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج كاليث كذا في شرح المواقف
بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم الأول أن الأجزاء
إن صدق بعضها على بعض فقد أدخله سواء كان بينهما تسلسل وعموم مطلق أو من وجه
كالجناس والفصول وإن لم يصدق تقبلياً نسبة ثم التباينة أو امتثالية في الماهية
كوحدة العشرة فإن ماهية العشرة وغيرهما من الأعداد مركبة من الوحدات
الموجودة فيها وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة لماهية الأخرى وأما مخالفة
في الماهية ثم المخالفة في الماهية أو امتثالية عقلية لا حساً كالجسم المركب من
الهيولى والصورة فأنه ما متمايزتان في العقل دون الحس وأما متمايز خارجاً أي حساً
كأعضاء البدن التقسيم الثاني أن أجزاء الماهية المركبة إما أن تكون وجودية
بأسرها بمعنى أن لا يكون في منه وماتما سلباً ولا تكون كذلك والتقسيم الأول أما
حقيقية أي غير اضافية كما تر من الجسم المركب من الهيولى والصورة أو اضافية نحو
الأقرب فإن ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان لأن القرب
إنما يكون قريباً بالنسبة إلى الشيء وليس القرب صفة حقيقية لا ترى أنه يجتمع مع
نقيضه في شيء واحد فإن الشيء الواحد يكون قريباً بالنسبة إلى شيء وبعيداً بالنسبة إلى
شيء آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه وكذلك الزيادة صفة اضافية لانه
بالنسبة إلى ما زيد عليه فالأقرب ماهيته اضافية أو متميزة من الحقيقية والاضافية
كسائر الملك فإن ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن
الاضافة إلى الملك والجزء الثاني شيء إضافي وأما الملك فخارج عن الماهية لأن المتضاف
إليه خارج عن حقيقة المتضاف وإن كانت الاضافة داخلية فيه من حيث هو متضاف
والتقسيم الثاني هو ما لا تكون وجودية بأسرها فاما أن يكون بعضها وجودياً وبعضها
عدمياً نحو القديم فإنه موجود لا أول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي

وهذا إنما يكون في الماهية الاعتبارية وأما الماهيات الحقيقية فلا تكون أجزائها
الاموجودة وأما أن تكون بأسرها معدومة وهو غير متصور بل احتمال ضلّ فخطأ
فإن المعدومات لا تهفل الاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا
هنا لقطعنا كذا في شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول أن الماهيات
المركبة هل هي بمجوعة تجعل الجاهل أولا أقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية
الانسان مثلا ماهية الانسان وأما انصافها بالوجود فهو بالجعل انصافا وفيه
مذاهب ثلاثة الاول أنها غير مجوعة مطلقا سواء كانت بسيطة أو مركبة وهذا مذهب
جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم أنه لو كان كون الانسانية انسانية مثلا يجعل جاهل
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاهل انسانية لان ما يكون أثر الجعل يرتفع
بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه محال بذاته والجواب أن الماهية عند عدم جعل
الجاهل لا تثبت في الخارج وما لم يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه وإنما لمحال
سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه بمجوعة
من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضا ماهية في نفسه والمقدر أن لا شيء
من الماهيات بمجوعة فلا تكون حينئذ ماهية للممكن ولا وجودها ولا انصافها
بالوجود يجعل الجاهل فيسألم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك محال لا يقول به جاهل
لأنه يجاب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المعنى بالهوية بمعنى الحقيقة
الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع الجموعية عن الماهيات بأسرها ارتفاع
الجموعية رأسا هذا هو المهوم من شرح المواقف ونظيره أنه النزاع بالجموعية
وعدمها إنما هو في الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى
بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف لقائل أن يقول انتاع بمجوعة
الماهية يستلزم انتاع بمجوعية الهوية أيضا لأن الهوية هي الماهية مع الشخص
وهو أيضا ماهية أقول فساد ظاهر لأن الماهية مع الشخص هي الحقيقة الكلية
والجموع المركبة من الماهية والشخص ليس بمجوعة كلية والمذهب الثاني
أن الماهيات الممكنة كلها بمجوعة أما البسطة فلا يمكن أن تكون ممكنة لذاته
الفاعل وأما المركبة فكذلك أيضا ولأن أجزائها البسطة بمجوعة كذا في شرح
المواقف قبل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث أن الماهية المركبة بمجوعة
بخلاف الماهية البسطة فإن قلت ليست الماهية المركبة المجموع الماهيات
البسطة فاذا لم يكن شيء من الأجزاء بمجوع لا يمكن المركب أيضا بمجوع ولا قيل
في جوابه بمجوعية المركب بمعنى مجوعية الضمائم بسائط بعضها الى بعض وفي شرح
المواقف أن هذه المسئلة من غير التي الأقدام أقول موقع النزاع الماهيات لوجوده
وهي الجنس وأما الماهيات المعدومة وهي الماهيات قبل وجود أفرادها

والماهيات بشرط لا شيء غير مجعولة عندنا بناء على أن المعدوم ليس بشيء ثابت
 في الخارج حتى لو قلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة أيضا غير مجعولة
 قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متعقبة ثابتة في أنفسهم
 من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود انتهى وبالجمله الماهيات
 غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الافراد فتدبر
 (الفرع الثاني) ان المركب اما أن يقوم بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل
 وهو الجوهر أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاقل يستقل أحدا جزاءه أي
 يكون قائما بنفسه لا يقوم بعمل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك
 كالجسم المركب من الهولي والصورة فان الهولي قد استقل وقام به الصورة وان كان
 الثاني أي ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب عند من
 لا يجوز قسامة العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به
 والجزء الآخر قام بالقيام بالغير عند من يجوز قسامة العرض بالعرض وذلك كالحركة
 السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة
 بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب أن يكون
 الفصل علة لوجود الجنس فان أراد بهم هذا الكلام أن الفصل علة للطبيعة الجنس
 في الخارج فهو خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس وان أراد أن الجنس
 أمر مهم قابل لان يكون أشياء كثيرة والفصل بعينه يكون أحد الأشياء الكثيرة وهو
 كلام حق (المبحث الثالث) في التعيين وفي شرح المواقف أن الماهية كالإنسان مثلا
 تقبل الشركة والتعين المخصوص لا يقبل الشركة كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض
 اشتراكه بين أمور متعددة بل بدهة فالتعين غير الماهية وقد اختلف في التعين بعد
 الاتفاق على أنه غير الماهية هل هو موجود في الخارج أو لا نذهب الفلاسفة الى أن
 التعين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
 فيه بالضرورة وأما المتكلمون فقالوا التعين أمر عدي لانه لو كان موجودا في الخارج
 لكان له تعين فان كل وجود خارجي لا بد أن يكون متعينا ونقل الكلام الى تعين
 التعين تسلسل كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وأقول المستنبط من شرح المقاصد
 أن المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصه من الكم والكيف والايين
 ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعين فان أراد من التعين في محل
 النزاع المعنى الماسدري فليقل انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان أراد به ما به
 التعين فليقل انه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سوق كلام المصنف
 والامتنان أن التعين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مغايرا
 لها فالتعين المفروض غير متبسه للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائدا عليها

وان فرض معدوماته وغير الماهية ~~لكن~~ كنهه ليس برائد عليها فلزائد في اصطلاح
 العقوليين لا يطلق الا على الموجودات الغايب (فروع) قالت الفلاسفة المذهبون الى
 كون التعيين وجوديا الماهية ان اقتضت التعيين والتشخص لذاتها المحصورة بها
 في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين ~~كما~~ كالمقول العشرة فان كل عقل
 عندهم نوع منصرف في شخص واحد وان لم يقتصر تكون له التعيين أو الشخص واحد
 الماهية واعراضا تحيط بالمواد فتعده أفراد الماهية حينئذية هذه المواد والعوارض
 أما الأول فكما لا فلا التسعة فان ماهيات متعددة سكن موادها أي هيولاتها
 مختلفة فاقترضت كل مادة تعينا ما غير الماهية فاختصته المادة الاخرى فعددت أفرادها
 وأما الثاني فكما العناصر الأربعة فان هيول العناصر واحدة مشتركة بينها
 وانما اختلفت وتعددت أشخاص كل نوع من أنواع العناصر بسبب اختلاف
 عوارض تعرض لذلك النوع وهي الاستعدادات المختلفة العارضة بسبب اقرب
 والبعد من الفلك كذاتية بهم من المواقف وشرحه ولما كان مذكرة الفلاسفة من كون
 الماهية أو موادها أو عوارض تلك المواد بالاقوال الممنوعة والحق أن يجب تشخص
 أشخاص الماهية ارادة الماعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص ~~بكل~~ مادة
 بشخص مناسب لها (الفصل الرابع في الوجوب والامكان والتقدم والحدوث)
 وفي المواقف أن الوجوب والامكان والامتناع بهم "التصور" وقال به من الافاضل
 اما التعريفات التنبؤية فهي أن يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود والامتناع
 اقتضاء الشيء لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشيء لوجود والعدم وفي هذا
 لفصل خمسة مباحث (المبحث الأول) في أن هذه الاربعة أمور عينية لا وجود لها
 في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض المجادلين أن الوجوب والامكان
 وجوديان وفي شرحه ولم يدع أحد كون الامتناع وجوديا (المبحث الثاني) في أحكام
 الوجود لذاته أي لذات الشيء وهي أربعة الأول أن الوجوب لذاته ينافي الوجوب
 لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والارزاق من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب
 ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلل فلم يعصن الواجب لذاته واجبا لغيره لوجوب
 لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني أن الوجوب لذاته ينافي تركيب الواجب اذ لو تركيب
 الواجب لذاته لاحتاج الى جوهرية وبه الذي عبره والاحتياج الى الغير ممكن فيلزم كون
 الواجب ممكنا والثالث أن الوجوب لذاته لو قدر كونه موجودا في الخارج لم يكن
 زائدا على ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من
 شرح المواقف أن للوجوب ثلاثة معان الأول ما يميز الذات عن الغير وهو هذا
 المعنى موجود في الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فبما يتميز
 عن الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى في أمر اعتباري

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى أمر
 عدمي والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركين اثنين أى لا يكون في الموجودات
 واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة الواجب لذاته وسأبقى بيانه في الالهيات
 فان قلت اذ لم يكن في الموجودات واجبان يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات
 زائدة على الذات لانه لو تصف بها فان كان ~~كانت~~ الصفات واجبات لذواتها أى
 لذوات الصفات أى ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل
 وان كانت ممكنة وكل ممكن حائر زال فليعلم أن يجوز زوال الصفات عن الذات
 وهو محال مع أن الاشاعة يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختصار
 أن الصفات ممكنة ولا تفسد أنها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك أن لو كان مقتضاها غير
 الذات ~~كان~~ مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكيف أن الذات لا يجوز زواله
 كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه والحاصل أنه تعالى وجب في صفاته ومختمه في سائر
 الممكنات (المبحث الثالث في أحكام الامكان) اعلم أنه قد وقع في المواقف في ابحاث
 الحدوث والامكان أن الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي وتوقع
 توضيحه ما في بعض منهوات آداب المسعودي بأن الامكان على قسمين أحدهما
 الذاتي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني
 الاستعدادي ويسمى أيضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا
 بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والا قول أهم
 من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف أن الامكان الاستعدادي هو
~~كون~~ مادة الحوادث مستعدة لقبول صورته من المبدأ القياض وأن الامكان
 الاستعدادي أمر موجود متفاد بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد
 النطفة للانسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له وأن القول بالامكان
 الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم وانما يختص
 بجماده يعض دون بعض لا اختلاف استعداد القوايل ومذهب أهل الحق أن المبدئ
 مختار يفعل ما يشاء بغير ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد المحل ولا يخفى
 أن البعث ههنا من الامكان الذاتي فاعلم أن أحكام الامكان الذاتي أربعة الحكم الاول
 أن الامكان علة للعاجبة أى الامكان يحوج الممكن الى السبب أى المؤثر لان الامكان
 استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه
 احتياج الى مرجع وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجع بعد تصور الممكن
 والعاجبة بديهي قال الاصفهاني فان ~~كل~~ عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم
 بالضرورة انه يحتاج الى مرجع وكون الامكان وحده علة للعاجبة مذهب الفلاسفة
 وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال

بعضهم على الحاجة بمجموع الامكان والحدوث وذبح طائفة أخرى منهم الى أن حلة
 الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وأقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير
 صحيحة لأن الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة
 لأن الشيء ان لم يتحقق في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن
 الحاجة فلا بد من الحدوث على الحاجة ولا جزأ من علمنا ولا شرطاً لتأثير علمنا
 لأن هذه الاشياء المنفية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها وأوجب
 عنه في المواقف بأن مراد هذه الطائفة العلية في لذهن هي أن حكم العقل بالحاجة
 للاسئلة الحدوث وليس مرادهم أن الحدوث على الحاجة في الخارج (الحكم الثاني)
 الممكن لا يكون أحد طرفيه أي لوجود والعدم أولى به لذاته والاراد اولوية لا تدل
 الى حد الوجوب والامتناع والا فامكن ما ليس بواجب ولا ممتنع فيه ومن البعث
 على الفائدة فيه ولا يبقى الى الخلاف فيه بحال مع أنهم خافوا فيه فهم من قال العدم
 أولى بالذات بالمعكثات السبالة أي غير القارة كالحركة والزمن ادولوا لأن العدم أولى بها
 لجازية قاطرها ورتبانه يدل على أولوية عدم البقاء للمعكثات السبالة لا على أولوية عدم
 الوجود لها والتمزاع فيها وقال بعضهم العدم أولى بالذات بالمعكثات كلها الذي يكتفي
 للمعكثات في عدمها انتفاء جزء من علمها ولا يتحقق وجودها لا يتحقق جميع أجزائه
 عليها فالعدم أسهل وقوعا فهو أولى ورد بآسرة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي
 أولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما لم يجب صدوره من مؤثر لم يوجد أي
 ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثر لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من ايجاب المؤثر هو
 الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم
 لامتناع اجتماع التبيين وهذا أي عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود
 الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل القول باعتبار وجود سببه والثاني
 باعتبار وجوده وكل ممكن موجود محط وجوب وهذا مذهب القلة كما صرح
 به في التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد
 وهو مع الوجود معلول على واحد هي اثر التام ولما كان كل منهما محتاجا الى الآخر
 جازا ر يعتبر الوجوب مقتضا للوجوب ونحوه بالعكس ولي كانا معلول على واحد
 جازا ر يعتبر مقارنين (الحكم الرابع) الممكن يستبعد الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه
 وهو وجوده في الزمان الثاني لبقاء الامكان الموجب للاحتياج لأن الاكان للممكن
 ضروري أي ممتنع الانفكاك فذا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده في المؤثر فاما مؤثر حالة
 البقاء فيفسد أثره ليس هو الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك بل مرادهم هو بقاء
 الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك والحاصل أن وجود الممكن كما أنه يحتاج في حدوثه
 الى المؤثر كذلك يحتاج في بقاءه الى المؤثر وفي شرح المفصّل أن الوجود قد يكون

عليه للبقاء أيضا كالتحس تقيده ضرورة المقابل وبقاء ذلك الضوء أيضا وقد تكون هذه
 البقاة أمرا آخر غير هذه الوجود كمحاسة النار تقيده الاشتعال ثم يقتصر بقاء الاشتعال
 الى استدامة المحاسة واستقرارها بتعاقب الاسباب (فائدة) في شرح المقاصد الامكان
 قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص بالمقابل للوجود
 والامتناع بالذات، وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورية
 العدم أيضا أم لا بل كان العدم ضروريا فبقاها بحيث يثبت انه يمكن العدم معناه أن طرف
 الوجود غير ضروري يعني أنه ليس بواجب خفيضا بل الوجوب وبم الامكان الخاص
 والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورية من الوجود
 أيضا أم لا بل كان الوجود ضروريا فبقاها حيث يثبت انه يمكن الوجود ومعناه أن طرف
 العدم غير ضروري يعني أنه ليس بممتنع فقابل الامتناع وبم الامكان الخاص
 والوجوب ويسمى الامكان بالمعنيين الآخرين الامكان العام فلا مكان العام معينان
 وليس الامكان العام معنى واحد بم الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو
 سلب ضرورة أحد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع في القدم) القدم ينشأ تأثير
 الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد
 الشيء المقارن لعدم الاثر في ذلك الشيء لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشيء
 يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده معد وما فيكون وجوده حادنا قال في شرح
 المواقف لا يكون القديم اثرا صادواما القادر المختار متفاهما من المتكلمين وغيرهم
 والفلاسفة انما أسندوا القديم الذي هو العالم على ما بهم الى العالم الذي هو الله تعالى
 لا اعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لافعال بالاختيار ولو لا اعتقاد كونه تعالى مختارا
 لم يذهبوا الى عدم العالم المستند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سواه
 ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق ويهض المتكلمين وهم
 المعتزلة ينهون القدم عن الصفات أيضا قلت المعتزلة وان أنكروا أن يوصف بالقدم
 ما سوى الله تعالى سواء كان ما سواه صفة له تعالى أو لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن
 قالوا بقدوم الصفات بمعنى أنهم أثبتوا لله تعالى أحوالا خمسة لا أول لها وهو
 الموجودية والحياة والعالمية والقادرية والالوهية حادثة خامسة أثبتها أبو هاشم من
 المعتزلة على الاسوال الاربعة مميزة للذات لان ذات الباري يشار له سائر الذوات على
 زعم أبي هاشم في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهاني في بعض منهواته
 والحق أن ماهية الله تعالى نفسا للذوات بالذات لا بالصفات اعلم أنه يفهم من شرح
 المواقف أن القديم معينين مشهور وهو موجود لا أول له وغير مشهور وهو ثابت
 لا أول له والثاني أهم من الأول لشموه الحال أيضا والكلام هنا في القديم بالمعنى
 المشهور وهذه الاحوال التي أثبتتها المعتزلة أحوال لا توصف بحديثهم بالوجود

فلا تكون هديعة بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس
 في الحدوث) وهو كون الوجود مسبقا بالعدم وهذا هو المعنى بالحدوث الزماني
 وبقابله القدم الزماني وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث
 بالمسابقة الى الغير ويسمى حسدا وثانياوية بالمقدم الداني وهو عدم الاحتياج
 في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني أهم منه بالتفسير الاول اذا لم يلزم
 القدم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بمسبوقا للمعنى الثاني دون المعنى الاول قال
 الاصفيهانى فكل ممكن موجود فهو حادث حسدا وثانيا قال الغلاصنة الحدوث
 الزماني يستلزم تقدم مادة ومدة خلافا لثبوت كاهن ومعنى المادة المهيول والمهيول
 تمام موضوع ان كان الحادث عرضا واما هيول ان كان الحادث ضرورة او جسم
 يتحقق به الحادث ان كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم منها
 الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المتعارف لعدم الحادث وفي شرح المنهاج وهو ان
 أى قولهم الحدوث الزماني يستلزم تقدم مادة ومدة على عدم المادة والزمان واما
 من المادة المادة القديمة القابلة للتصور والا عرض الحادث (المبحث السادس
 في الوحدة والكثرة) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في حقيقة ما) اعلم
 أن الوحدة والكثرة بدیهتان فلا يجوز حينئذ أن يقال لا تعرف باللفظ بل لا يمكن
 أن يعرفا تعريفات التعريف الذي على ما قد تقدم عليه التعريف تعين
 مفهوم اللفظ من بين الماهيات الحاصلة المملوءة لتسامع وليس المراد منه تفصيل
 ما ليس بمحاصل وما لا التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لثبات المعنى المعلوم وهو مطابق
 أهل اللغة وحقه أن يـ= ون باللفظ أشهر مرادف للتعريف وان لم يوجد ذكر مرادف
 يتقدم عليه تعين المعنى من بين المعاني الخاصة له لا تفصيله وأما التعريف الحقيقي
 فهو تفصيل ما ليس بمحاصل من التصورات فما ذكره المصنف من التعريفين للوحدة
 والكثرة تعريفان لنظريتين لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة
 في تمام الماهية سواء لم يكن منقسمًا أصلا كالواجب تعالى فوحدة هي الوحدة
 الحقيقية وكذلك الحال للثمة أو كان منقسمًا الى أمور متخالفة في تمام الحقيقة كالإنسان
 الواحد الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الأشياء غير متشاركة في تمام
 الحقيقة فوحدة الإنسان هي الوحدة الإضافية وأما التي تترفع فهي كون الشيء بحيث
 ينقسم الى أمور متشاركة في تمام الحقيقة كعربيين أو أفراد من نوع واحد قال
 في شرح المواقف ولا يذهب عليك أن الكثرة انجزة من المتعلقة الحسائي كالإنسان
 والفرس والحار داخل في وحدة وخارجة عن وحدة الكثرة فالأولى أن يقال الوحدة
 كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم أقول فان قلت كيف يوجد
 الوحدة حيث في الإنسان الواحد مع أنه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة تترفع عن

لانسانيتسه فانه انسان واحد من افراد الانسان والمقسم هو معرض للانسانية
 وهو الجسم معرض للوحدة لا ينقسم أصلاً وان انقسم معرض معرضها ألا ترى
 أن فردين من نوع واحد منقسم وكثير وأما الاثنية العارضة لهما فواحدة لعدم
 انقسامها إذ ليس في الفردين اثنينيتان ثم أن الوحدة تساوق الوجود أي تساويه
 فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود فله وحدة فالحق الكثير الذي
 هو أحد الأسماء من الاتصاف بالوحدة فإن العشرة المخصوصة من العشرة واحدة
 من العشرات ثم أن تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض أحدهما للأخر وانما يمنع
 عروض أحدهما للمعرض الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة
 للعشرية لا للجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم
 ان كل موجود فله وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية
 العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات والجسم
 الكثير بالعرض كذا في شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والمهاية فان
 الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثير
 مغايرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير
 فالوجود والمهاية قديمانان الوحدة وقد يقارنان الكثير ثم انه قد اختلف في وجود
 الوحدة والكثرة في الخارج فأثبتته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما
 من الاعتبار العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة بأحد الاصلين
 الاربعين للتماثل تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والممكن وتقابل التضايف
 وتقابل التضاييف لأن الوحدة جزء من الكثرة إذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شيء
 من المتقابلين بأحد التقابلات الاربعه يميز من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض
 اعروض صفة نسبة لكل منهما وهي المكيلية والمكيلية فان الوحدة ميكال
 للعدد وعادله بمعنى أنه اذا سقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى ففي بالكيلية والعدد
 مكيل بالوحدة ومعدود بها فالتشئ الواحد لا يكون ميكالاً ومكيلاً من جهة واحدة
 قال في شرح المواقف الميكالية والمكيلية متضاييفان فيين الوحدة والكثرة تقابل
 التضاييف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة
 هله مادية للكثرة والكثرة معلولة لهما والعلة والمعلولة من الامور المتضاييفة وسأني
 بحث التقابل في أقسام الكثرة (المبحث الثاني من أقسام الوحدات) الواحدان يمنع
 نفس مفهومه عن سله على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع
 فهو واحد لا بالتشخص وهو واحد من وجهه وكثير من وجهه لا متناع أن يكون الشيء
 الواحد من جهة واحدة وواحد وكثيراً أما الواحد لا بالتشخص فجهة الوحدة فيه
 ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو أي الكثير الذي هو المسمى بالواحد بالتشخص

وان كانت جزءاً من ماهية الكثرة بنفسها أو مفصلاً فهو الواحد بالنفس أو بالتصل والافتقار
كفروع الخيرة ان المتعدد بالنفس وهو البدن والثاني كافر اذا الانسان المتعدد بالتصل
وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض
والواحد بالعرض اما واحد بالمول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة
بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطر والثلج في البياض فان لا يضر بمحمل عليه
طبعاً وخارج عنهما واما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض
موضوعاً بالطبع تلك الكثرة كاتحاد الكتاب والفاصل في الانسان فان
الانسان موضوع لهما بالطبع خارج عنهما هكذا في شرح المواظف ولعل المراد من
الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزيد فانه لا يكون
محمولاً الا بتأويل كان يراد المسحوق بزيد والمراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة
عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكتاب ولذا قيل الذات متعين لا يستدام وان
كان مردوداً او ما الواحد بالانفصال فاما ان لا يقبل القسمة أم لا فهو الواحد الحقيقي
أو يقبل والاقل ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم أي مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية كذا قد في شرح المواظف ولعل وجهه أن مطلق الوحدة نوع
مشتري بين الوحدات وهو ليس بواحد بالانفصال وان كان له أي الواحد الحقيقي
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما أن يكون ذا وضع والوضع ههنا بمعنى
كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وهو النقطه الشخصية أو لا يكون
ذا وضع وهو الفارق الشخصي أي كل واحد من الممارقات للمادة وهي الجردات
كالعقول والنفوس والثاني أي الواحد الشخصي الذي يقبل القسمة ان انقسم
الى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد بالتصال ~~بالتقسيم~~
البسيط وهو جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد بالشخص
والمقادير أي الخط والسطح والجسم التعليمي وان انقسم الى أجزاء مقدارية مختلفة
بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانسان المنقسم الى أعضائه وقد يقال
الواحد بالتصال المقدارين يتلاقيان عند حد مشترك لضل الزاوية المشتركة فانما
يعدان خطاً واحداً شخصياً والمراد من الحد المشترك النقطه فانما يتلاقيان في نقطه
وقد يقال الواحد بالتصال المقدارين يتلاقيان طرفاًهما بحيث يلزم من حركة أحدهما
حركة الآخر قال في شرح المواظف وهو على أنواع رأوا هاهنا اتصال ما كمال الانقسام
فيه طبيعياً كالتفاضل وهذا القسم شبه جداً بالوحدة الاجتماعية التي أقول
والانقسام الغير الطبيعي كالسلسلة وأيضاً الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والثام اما طبيعي كزيد واما وضعي
كذره م أو صناعي كبيت قيل في بيان هذه الانقسام فان طبيعة الانسان تنقسم

أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الأعضاء والجوارح ووضع السلطان يقتضى أن يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهباً أو فضة وصناعة الصانع تقتضى أن يحصل لميت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله أن معنى التمام الطبيعي هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الأخيران ثم أن الوحدة في الوصف الذاتي والعرضي تتغير أفعالها بتغير المضاف اليه فان كان للاتحاد في النوع كالتضاد زيد وعمر وفي الأنسانية يسمى ذلك الاتحاد عمالة فمعنى العمالة الاتحاد في الماهية النوعية وإن كان في الجنس كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوانية يسمى بمجانسة وأما الاتحاد بالوصف العرضي فان كان في الكم كاتحاد نوبين في الطول يسمى مساواة وإن كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الزنجي والغراب في السواد يسمى مشابهة وإن كان في النسبة أى الانتساب إلى شيء آخر كاتحاد زيد وعمر وفي بقوة بكر يسمى مناسبة وإن كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية في الكرية يسمى مشاكاة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة ذلك المقدار بقدر آخر أو احاطة مقدراً آخر به فكأن الجسم التعليلي القائم بالكرة شكلاً بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل بسبب احاطته بالجسم التعليلي وقد صرح بأن المراد من الاحاطة هي الاحاطة السامة فلما اعتبرت الاحاطة نافعة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلاً مثلاً لواعقب كون السطح المثلث محاطاً بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الشكل وإذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية وإن كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة ومحاذاة وفسر الاصطفا في الاتحاد في الوضع بأن لا يختلف البعد بين المتحددين ومثله بالتضاد سطح يجذب كل فلك وسطح مقعره ومثله شارح المواقف بالتضاد شخصين في الوضع بالقياس إلى شخص ثالث أقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبته إلى أمر آخر كالتقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا أن قول الاصطفا في أن لا يختلف البعد بين المتحددين أهم من أن لا يختلف بعد بمر من أحد المتحددين من الجزء المقابل له من المتحد الآخر بعد بمر آخر من الأول عن الجزء المقابل له من الآخر ومن أن لا يختلف بعد كل من المتحددين عن الشيء الثالث بأن كان بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلاً وإن كان الاتحاد في الأطراف يسمى مما بقية كالتضاد طاسين في الأطراف فانه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما (المبحث الثالث في أقسام الكثير) قال في شرح المواقف كل غير من اثنين اتفقا وأما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور والذي ذهب إليه الوجه ودوناًل مشابه أهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جازاً تفصلاً كما نفخج بقوله

موجودات المعلومات وصحة هذا يخرج به انشأنا أحدهما موجود والآخر معدوم
 ونخرج به الاحوال أيضا فلا تثبتا فلا يتصور اتصافها بالغيرية أقول بهم منه أن من
 لا يثبت الحال يجعل ما جاءه من قبل الحال حالا كالمعاني المصدورية من قبيل المعدوم قال
 في شرح المقاصد ومبني أخذ الموجود في تعريف الغيرين هو أن التغاير عند مشايخ
 أهل السنة وجودي فلا يشف به المعدوم ثم المصريح في شرح المواضع أن المراد
 من جواز الانفكاك جواز الالفة ككأنه من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف
 والجزء مع الكل فالصفة لازمة أو مفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر وكذا ليس
 غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم أن جواز الالفة ممكنة أعم من جواز الانفكاك في الخبر
 بأن كان حيزاً أحدهما غير الجزء الآخر ومن جواز الالفة ككأنه بحسب الوجود والعدم
 بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف جـ مع أن غرضنا
 قديم أو أحدهما قد عيما والآخر حاد ثاقبه وإن لم يميزا به ككأنه كل منهما من الآخر
 بحسب الوجود والعدم لكن ينفك كل منهما في الحيز لا يجوز اتصاف جـ مع يـ في حيز
 قال في شرح المقاصد أن قيل يشل الأرب والابن من حيث اتصافهما بالبوّة والنبوة
 وصحة العسل والمعلول متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن
 الآخر قلت الضروري هو التغاير بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتهما
 عن الآخر وأما الذاتان مع وصف الاضافة فلا تميزا هما لانهما ليسا وجوديين
 والتغاير عندهم من خواص الموجود أقول بيانه أنه ما ليسا وجوديين حيث إذا
 الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فلهذا مع وصف
 الاضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم
 قال الاصطفاة في مشايخ أهل السنة اصطلاحاً على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى
 ولهذا الاصطلاح قالوا للصفة مع الذات لا هو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية الخاصة
 وكذا سلب تلاف الغيرية من الكل والجزء ثم نشرع في تقسيم الكثير فنقول الغيران على
 الاصطلاح الأول أي الانسان ان اشتركا في قيام الماهية فهما متلازمان ~~متكثر~~
 ومحمرو وان لم يشتركا في عام الماهية فهما مختلفان ثم المختلطان قسمان القسم الأول
 المتلازمان وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع بأن أمكن اجتماعهما في موضوع
 واحد في زمان واحد كالسود والحركة والمراد من الموضوع هو الماهية المستغنى
 عن الحال على ما صرح به في بعض التعليقات ثم ان المتلازمين ضربان لضرب الأول
 متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر
~~ك~~ الانسان والناطق والضرب الثاني متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق
 أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الآخران صدق على جميع أفراد الأول
 فالآخران مطلقا والأول أخص مطلقا ~~ك~~ الحيوان والانسان وان صدق

أى الآخر على بعض افراد الاول فكل منهم ما أهم من الآخر من وجه وأخص
 من وجهه كالحیوان والایض والقسم الثاني من قسمي المختلفين المتباينين
 وهما الشئان اللذان لم يشتر كافي موضوع أى لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد
 في زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاول ما لا موضوع له كالانسان
 والفرس والضرب الثاني ما له موضوع ~~ف~~ يمكن امتنع اجتماعهما فيه من جهة
 واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب الثاني متقابلين والضرب الاول متباينين
 غير متقابلين ثم ان المتقابلين على أربعة أوجه لانهم ما ان كانوا وجوديين وأمكن تعقل
 أحدهما بالذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض ونسر السند الشريف
 الوجوديين في حاشية الاصطفا في بقوله أى ما لا ~~ي~~كون السلب جزأ لأحدهما
 أقول فالمراد من العدمي حيث أنه فيما ساقى ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم أقول
 الوجودي بهذا المعنى أهم من أن يكون موجودا في الخارج ومن أن يكون أمرا
 اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودي ههنا الى المضافين
 أيضا مع أنهم مالم يسا وجوديين في الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف المتضادين
 شرطا آخر وهو أن يكونا موجودين في الخارج لانه نفي التضاد عن الحسن والقبح
 والحل والحرم في الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة
 الشرع وبخلافه فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين بوجودين
 ثم قال اعلم أن كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان
 العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم ~~ي~~مكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فما
 ضافان كالابوة والبنوة وان كان أحدهما موجودا والآخر عدميا فان اعتبر كون
 موضوع العدمي مستمدا في وقت اتصافه بالعدم للاتصاف بالوجودي بحسب
 شخصه أى شخص الموضوع فهما العدم والملكية المشهوران كالكوئج فان الكوئجية
 عدم اللحية مما شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصبا ولا يقال الكوئج للامرء
 الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداد
 الوجودي أهم مما ذكر أولا فهما العدم والملكية الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله
 بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه في ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية من الامرء
 أو اعتبر قبوله أهم من قبوله بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه أى
 نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية
 باعتبار حقيقة في ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر
 بالنسبة الى القريب فان جنسه القريب أخص الحيوان قابل للبصر باعتبار حقيقة
 في ضمن الانسان مالا من قبوله بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الخرس
 الارادية للرجل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذي هو فوق الجساد قابل للحركة

الارادية باعتبار حقيقة في ضمن الحيوان وان لم يعتبر في العدمي كون الموضوع
مستعدا للانصاف بالامر الوجودي أصلا فهو ما لايجاب والسلب وهذا أمران
عقليان واردان على ما في العقل من النسبة والوجودا هما في الخارج والسلب
أهم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودي
ومن أن يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعدادا فيه أي في السلب ثم أن الايجاب
والسلب قد يكون في المفرد كالفرسية والافرسية وقد يكون في المركب كزيد
فرس وزيد ليس بفرس فان قلت أليس كونهما في المفرد يشي ما سبق من أنهما
واردان على انفسب قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية والافرسية على موضوع واحد
لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهاني وفي المبحث الثالث خمسة فروع الفرع
الاول أن المتباين لا يجتمعان في محل واحد كالبياضين والخمرتين المتباينين واليه
ذهب الشيخ الأشعري ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما في الفرع الثاني
أن التقابل بالذات انما هو بين العدم والمملكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع
الاجتماع في هذين المتباينين انما هو بالنظر الى ذاتي المتباينين وغيرهما من المتباينين
انما يثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما ما مستلزم سلب الآخر ولولا ذلك لما كان
معنى التقابل التنافي مثلان السواد مستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث
أن الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما ما شراط التناقض
وأما سائر المتباينين فيجبوز كذبهما أما المتباينتان فلم يعدم المحل أو خلوا المحل عنهما
وأما الضدان فلم يعدم المحل أو خلوا المحل عنهما أو انصف المحل بين الخلويين أو وسط
بينهما معبر عنه باسم وجودي كالفراغ المتوسط بين الحار والبارد فان المنتصف بالفراغ
ليس بحار ولا بارد أو معبر عنه بسلب الطرفين كالألوان المتعادلة والأجزاء فان المنتصف بينهما
خال عن الطرفين وهو العدل والطور أول يتصف المحل بالامر الوسيط كالم يتصف
بالضدين كالثخيف وهو ما لا لون له كالماء فانه كالم يتصف بالواد والبياض لم يتصف
باللون الوسيط بينهما وأما العدم والمملكة في كذبان لعدم الموضوع وعدم اعتبار
استعداد الموضوع المنتصف بالعدم والمملكة فان الموضوع حينئذ كالم لا يتصف بالمملكة
التي هي الامر الوجودي كذلك لا يتصف بعدم المملكة لان عدم المملكة لا يطاق بحسب
اصطلاحهم الأعلى عدم اعتبار في موضوعه الاستعداد للمملكة الفرع الرابع
المضافان يتلازمان طردوا معك ما أي متى وجد أحدهما وجد الآخر وفي عدم
أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والافتكاح هو
الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البديل بأن يكون أحدهما
لا يبيده لازمة للمحل مثل بدن الحي المستلزم للحصاة أو للمرض وقد لا يلزم أحد
الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحرق المستلزم من الوسط والى الوسط فانما

ضدان ولا يلزم أحدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك أصلا أو يتحرك من الوسط ويسكن
بل ولا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تغلغل سكون بين كل حركتين على ما هو
المشهور وفي أن السكون يتحقق كلما ~~الحركتين~~ وقد يلزم أحد الضدين المحل بعينه
كبياض الثلج (الفرع الخامس) الاستقراء يدل على أن التضادا الحقيقي لا يكون إلا بين
نوعين أخيرين من درجتين تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فأنهما
نوعان أخيران من درجتان تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهي
تحت الكيفية المحسوسة اذ الحس أهم من البصر وهي تحت مطلق السكيف وأيضاً
دل الاستقراء على أن المتباينين لا يضادهما شيء واحد تضاداً حقيقياً ولا يردا النقض
بالحركة من الوسط ~~والسكون~~ فأنهما أمران متباينان يضادهما شيء واحد
وهو الحركة إلى الوسط فإن السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكية
وفهم بما ذكر أن التضاد المشهور لا يتحصّر أن يكون بين نوعين أخيرين وأن الشيء
الواحد يضاد المتباينين تضاداً مشهوراً والفرق بين التضاد المشهور والحقيقي
أن الضدين هما متقابلان ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدّين مشهورين وقد يشترط في الضدين أن يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالأبيض والأسود فأنهما متقابلان متباينان في الغاية
دون الجرّة والصفرة إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين الأسود والبياض ذات
الخلاف والتباين فيسمى مثل الجرّة والصفرة على ذلك الاشتراك بالمتباينين وهما
داخلان في التضاد المشهور والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو أحص
من المشهورى والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان (الفصل
السادس في العلة والمعلول) وفيه أربعة مباحث (المبحث الأول في أقسام العلة) العلة
الشيء ما يحتاج إليه الشيء فإن كان ذلك جميع ما يحتاج إليه الشيء فهو العلة التامة
وان كان بعض ما يحتاج إليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود
الشروط وزوال الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة
وذلك لا غير واجب لأن العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كالفاعل الموجب
الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع ويستضعف ذلك إذا كان شاء الله تعالى
ثم العلل الناقصة أربع لان ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون جزءاً من الشيء أو خارجاً
عنه اذ نفع أن يكون نفس المعلول والأول إما أن يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة
كمصورة السرير أو بالقوة وهو المادة كالخشب السرير ويسمى العنصر والقابل أما
تسميتها بالمادة فباعتبارها في الصور المختلفة عليها وأما تسميتها بالعنصر فباعتبارها أنها
يبتدأ منها التركيب وأما تسميتها بالقابل فباعتبار أنها محل للصورة ومستعد لها
والثاني أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول إما أن يكون مؤثراً في وجود الشيء

المعول وهو الفاعل أو يكون مؤثراً في مؤثرية الفاعل لا بجلها صار فاعلاً وهو المادى
والغاية فإن قلت قد تركت بعض العلل النافعة وهى اجتماع الشروط وارتفاع
الموانع قلت انهما جرتان للفاعل بالحقيقة لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والثأمر ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجب أن من ثمة
المادة لأن القابل انما يكون قابلاً عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا فى شرح
المواقف ثم ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تجتمع في معول واحد كالمركب الصادر
عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كفى المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية
حينئذ وقد تجتمع الاثنان كفى البسيط الصادر عن المختار فانه لا حادثة ولا صورة
فى البسيط وقد توجد واحدة فقط كفى البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا
الا فاعل فقط (المبحث الثانى فى تعدد العلل والمعولات) المعول الواحد بالخصوص
يمنع أن يجمع عليه طئان مستقلتان ~~مستقلتان~~ مستقلة في العلة اذ لو اجتمع
على معول واحد بالخصوص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما
لأن معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما
يكون مستغنياً عن كل منهما بالآخرى وقد فرض احتياجه اليهما ما اذ معنى اجتماع
العتين على معول احتياجه اليهما ما وأما المتأثران وهما المتعدان بالنوع فيجوز
تعليهما بعلةتين مستقلتين على معنى أن أسد المتأثرين واقع باحدهما والاخر
بالاخرى لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد من ههنا مستقلة
اذ ليس فى الاعيان الا الأشخاص كذا فى شرح المواظف اعلم أنه يجوز اسناد آثار
متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الالة ~~مستقلة~~ النفس
الناطقة التى تصدر عنها آثار بوساطة آلاتها وكذا ان تعددت المواد التى تقبل الاثر
منه كالعقل الفاعل على ما زعمه الفلاسفة فانه بغير الصور والاعراض عندهم على
المواد العنصرية وأما البسيط الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجود من غير الالة ومادة
قابلة فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول
بأن جميع الممكنات المتأثرة كثيرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى اقد تعالى مع كونه
منزه عن التركيب ومستغنياً عن الالة والمادة اذ قد يحاق شياً بلائق مدة
وسنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات
العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سيأتى تفصيله وقالوا لم يصدر
منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث فى الفرق بين جرؤ المؤثر وبشرط المؤثر) جرؤ
المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وبشرط المؤثر ما يتوقف عليه
تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيد بوساطة الحطب الجار وقناد
فإن احراق النار اياه يتوقف على بوساطته ولا يتوقف عليه ما يتحقق رات النار وهو

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشيء الواحد أى البسيط الحقيقي الذى لا تعدد
 فيه أصلاً كالواجب تعالى لا يكون قابلاً للشيء وفاعلاً لذلك الشيء قال في شرح
 المواقف خلافاً للشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على
 ذاته وهى صادرة وقائمة (الباب الثانى فى الاعراض) وهومن الأبواب الثلاثة
 لكتاب الاول الذى هو فى الممكثات وفيه أربعة فصول (الفصل الاول)
 فى المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهى خمسة مباحث (المبحث الاول
 فى تعداد أجناس الاعراض) اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم
 بتخصيص قال في شرح المواقف هذا هو المختار فى تعريفه لانه خرج منه الاعداد والسلوب
 اذ ليست موجودة وبالجملة اراهم غير قائمة بتخصيص وخرج ايضا ذات الرب وصفاته
 واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقيام بالتخصيص وانما اختاروه لان العرض ثابت
 عندهم فى العدم ايضا واما تعريفه عند الفلاسفة فما هي اذ وجدت فى الخارج كانت
 فى موضوع كأن تعريف الجوهر عندهم ماهية اذ وجدت فكانت لافى موضوع
 قال فى شرح المواقف أشاروا بقوله اذ وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية
 فى الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارى تعالى لان
 وجوده تعالى عين ذاته عندهم أقول ولعلمهم اختاروا الموضوع فى تعريف العرض
 بدل التخصيص لادخال أعراض تغير المتغير وهو الجردات فى التعريف تدبر (قاعدة)
 الصفة أعم من العرض كما فى المواقف ولعل ذلك لان الصفة تشمل السلوب والامور
 الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التى هى أهم من العرض
 تنقسم الى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم الى نفسية وهى الصفة التى تدل على
 الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهر أو موجود أو ذاتاً أو شيئاً وقد يقال
 هى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارة ان واحد
 ومعنوية وهى الصفة التى تدل على معنى زائد على الذات كالتخصيص وهو الحصول
 فى الممكثات والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم وقبول الاعراض
 فان كونه قابلاً للغير انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى وهى
 ما يحتاج وصف الذات الى تعقل أمر زائد عليها ثم اعلم أن للاعراض أقساماً عند
 الفلاسفة وأقساماً عند المتكلمين أما أقسامه عند المتكلمين فتقول العرض
 اما أن يختص بغيره وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات كالعلم والقدرة والارادة
 والكرامة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة واما ان لا يختص بالحي وهو نوعان
 الاول الاكوان المنصورة فى أربعة أنواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
 والثانى المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم
 والحرارة واخواتها واما أقسامه عند الفلاسفة فتقول المشهورات الخمس والاعراض

المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي (المحكم) وهو من يقبل القسمة
 والتجزئة لذاته كالأعداد والمقادير (والكيف) وهو ما لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها
 بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف متصوره على تصور غيره كالألوان فالقيد الأول
 يخرج الكم والقيد الثاني الأعراض التسمية وهي الإين إلى آخر المقولات وهي سبع
 قال ملازاده أعلم ان هذه انسابا وهيئات عارضة للشئ خاصة من تلك النسب
 فصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين الممسكان يسمى بانه عرض الجسم هيئة
 وهكذا في البواقي فالأعراض النسبية أربعة هي النسب أنفسها أم الهيئات
 العارضة بغيرها اضطررت مقالاتهم في ذلك (والإين) وهي هيئة تفصل الجسم
 بالنسبة إلى مكانه أو حمول الجسم في المكان وهكذا أمر البراق (والحق) وهي الهيئة
 الحاصلة للشئ من حموله في الزمان (والوضع) وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب
 نسبة بعض أجزائه إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية من ذلك
 الجسم ولا اعتبار بنسبة وضع الأجزاء إلى الأمور الخارجية أيضا في ماهية الوضع
 اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم اتحاد
 وضع القيام والاستلقاء (والإضافة) وهي هيئة تكون ماهية مقولة بالقياس
 إلى تعقل هيئة أخرى تكون أي تلك الهيئة أيضا مقولة بالقياس إلى تعقل الهيئة
 الأولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالبقرة والبزعة أو متوافقتين كالأخوة
 من الجانبين والحاصل ان الاحتياج في التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف
 آخر لا يكتفون شئ من الطرفين إضافة هكذا حقيقة الإضافة هي (والملك) وهي
 الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به ويتقلل بإتقائه كالهئية الحاصلة من التعميم
 والتقصص (والفعل) وهو التأثير في شئ كقطع القاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو
 كون الشئ متأثرا من غيره كانه قطاع المنقطع مادام منقطعا قال في المواقف قيل
 الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل المصرفة قالوا لا نسلم أم ما
 مر ضان اذا لا وجود له ما في الخارج ولو سلم فهما ليسا بجنسين لما تميزا ما لا يجوز ان
 يكونا قواين على ما تميز ما قولا عرضيا والمصرفة المندرجة كقول الأعراض المندرجة
 تحت جنس قال في شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة به في أن الجوهر
 جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي أجناس عابدة للموجودات
 الممكنة عشرة (البحث الثاني في امتناع انتقال الأعراض من محل إلى محل) وذلك
 مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس
 فان وانحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار إلى ما يجاورها
 فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل للأول بحسبته اقله تعالى
 عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماسية وعند الفلاسفة العقل الفاعل

يفيض ذلك الشخص الاخر على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له
بسبب المجاورة أو المماسسة (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض
عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة فائضة بالحركة القائمة بالجسم
عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدلال المتكلمون بأن معنى
قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التحيز فالمحل يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح
كون الشيء تابعا له في التحيز والتحيز بالذات ليس الا بالجوهر واعتراض عليه
بأنه لا نسلم ان معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص
النسبى وهو أن يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الاول نعتا للثاني فإن
صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص النسبى أعم من
التبعية في التحيز ولو سلم ان معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم أنه يجب
أن يكون المحل متحيزا بالذات لجواز أن يكون تحيز المحل تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر
(المبحث الرابع) ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققى الأشاعرة إلى أن العرض
لا يقي زمانين فالأعراض جلتها غير باقية عندهم بل حتى على التقضى والتجدد ينقض
واحد منها ويتجدد آخر مثله وواقفهم على ذلك النظام والسكبي من قدماء المعتزلة
وقالت الفلاسفة وجهه والمعتزلة يبقوا الأعراض سوى الأزمنة والحركات
والاصوات استدلال الشيخ بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع
عرضية البقاء فإنه أمر عدى ومنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين) اعلم أن قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين
له ثلاثة معانٍ الاول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر
وبطلانه يدهى إذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال
في المواقف ولم نجد له مخالفا الا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب والاختوة وغيرها من الإضافات المتشابهة بالطرفين والحق
ان هنا قربين وجواربين واخوتين متشاركين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم
بأحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحدانوعا الثاني وهو الذى لا نزاع
في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل
بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحداً لذلك العرض فيوجد لكل جزء
من العرض في جزء من محله فيكون المجموع حالا في المجموع ولعل مثاله الهيئة
السريرية القائمة بالسرير المنقسم إلى قطع الخشب والحياة القائمة بالأعضاء
ان قيل بقبول الحياة الانقسام الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل
للانقسام بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحداً وهو مختلف
فيه جوزوه الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتعليق القائم بمجموع

الاصلاح الثلاثة المحيطة بعلوم واحد والحياة القائمة بنسبة متجيزة الى اقسامها ومن
 لم يجوز هذا التقسيم يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليضربا من العرض وتوسع
 عدم قبول الحياة الانقسام ليضربا من المثال من محل النزاع أى من القسم الثالث
 ويدخل في الثاني (الفصل الثاني في مباحث الكم) وهي خمسة (المبحث الاول)
 في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل
 ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما تشترك فيه اجزائه من واحد كل نقطة
 بالقياس الى جزأى الخط قائم بان اعتبرته نهاية لاحد اجزائى يمكن اعتبارها نهاية
 للجزء الآخر أيضا وان اعتبرته بداية يمكن اعتبارها بداية للآخر أيضا والحد المشترك
 يجب كونه مخالفا بالتوسع لما هو حد له واما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد
 وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن فارقا لذات فهو الزمان وان كان فارقا لذات فهو المقدار
 ثم المقداران انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو سطح وان
 انقسم في الجهات الثلاثة فهو الجسم التعليقي ويسمى الفض أيضا وهو مشتمل ما بين
 السطح والجسم التعليقي عرض قائم بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم التعليقي
 ونهايته وانطلق قائم بالسطح ونهايته والنقطة قائمة بالخط ونهايته ثم ان الحد
 المشترك بين جزأى الزمان هو الاثنان وبين جزأى الخط هو النقطة وبين جزأى السطح هو
 الخط وبين جزأى الجسم التعليقي هو السطح ثم ان الفض ان اعتبرته نزولا فعمق وبهذا
 الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبرته صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك الخانة
 وقد يطلق الطول على البعد المقروص أو لا والعرض على البعد المذروص ثانيا فاططا
 للاول والعرض هو البعد المقروص ثالثا فاططا لكل واحد من الاخرين وقد يقال
 الطول أيضا للامتداد الا تخد من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع
 الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الا تخد من عين الانسان أو ذوات الاربع الى شمالك
 ويقال العمق للامتداد الا تخد من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع
 الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يتوسط فيه حد واحد
 مفروضا أو لا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويلا الى بعد واحد وبهذا
 العرض لا امتدادات وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه مربع
 ويقال العمق للفض وهو مشتمل ما بين السطح وأعلى الجسم التعليقي وبهذا المعنى
 قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق وقد يقال الماويل لا طول الا امتدادين
 المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور وبين الجوهري وبهذا العرض لا قصرهما
 كذا في المواقف ومثله (المبحث الثاني) الكم اما كم بالذات وهو ما يكون كافي نفسه
 كما ذكره وبهذا اقسامه وهو عرض البنية واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة
 الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم أو كيف أو غير ذلك وله معنى عرض الكمية

معرض قبول الانقسام وأقسام الكم بالعرض أربعة القسم الاول ما هو محل الكم بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم التعليمي والضرب الثاني محل الكم المنفصل ~~كما~~ كالجسم المتعدد فانه محل العدد فالجسم في الضرب الاول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم متصل بالجسم بالعرض القسم الثاني ما هو حال في كم بالذات كلفظه القاسم بالسطح فقلت انهم من قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواقف ولعله ضربان أيضا الضرب الاول ما هو حال في كم متصل كذا ذكر والضرب الثاني ما هو حال في ~~كم~~ كم منفصل كالايمان القاسم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل الكم وهو ضربان الضرب الاول ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني ما هو حال في محل الكم المنفصل ومثالها ما غسل ما في شرح المواقف كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما بالجسم وان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذي هو العدد متحدين في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف لكنه على الاول كم متصل بالعرض أي بواسطة المقدار الحال معه في الجسم وعلى الثاني ~~كم~~ كم منفصل بالعرض أي بواسطة العدد الحال معه في الجسم المتعدد والقسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة الفلكية هي مبدأ الحركات الفلك والحركات ليست ~~كم~~ كم بالذات لانها من قبيل الازعاض النسبية بل هي هنا ~~كم~~ كم متعلق بالعرض لا فبقائه على الزمان أو العند فيعرض للحركة الكمومية المتصلة أو المنفصلة متناهية أو غير متناهية بحسب تناسلها الزمان والعند وعدم تناسلها ~~كم~~ كم ثم تعرض تلك الكمومية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك يقال لادوة انها متناهية أو غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونه مبدأ لها وهو ضربان الضرب الاول ما هو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند الفلاسفة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواقف في المقصد التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كم بالذات فانها من المقولات التسع لامن مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها أي الحركة بحسب له فان زمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات فالقوة التي هي مبدأ الحركة كم متعلق بالعرض أيضا لتعلقها لا آثارها التي هي الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي أيضا كم بواسطة ما تنطبق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطة الضرب الثاني ما هو متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضا فان الحركات التي هي آثارها اذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تسكون تلك القوة متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما منقسم لا بالعرض اعلم أن كون الحركات آثارا

القوة الجامعة على اعتقاد الفلاسفة وأما عندنا لجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى
 ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواضع وقد يكون الشيء كمتصلا بالذات وكمتصلا
 بالعرض كالأمران فإنه متصلا بالذات لأن اجراءه يتلاقى على حده مشترك وهو
 الآن وتنطبق على الحركة المنطقية على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على
 المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كمتصلا بالعرض أيضا (المبحث الثالث)
 في عدمية هذه الكميات أعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي
 قال المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج تركبه من الوحدات التي هي اعتبارات
 عقلية وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالتكلمون أنكروها أيضا
 بمعنى أنهم ليست بوجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهرين
 للجسم كإسباني وأما أنكروها بذلك المعنى لأن الجسم عندهم مركب من اجراء
 لا تعجز ولا اتصال بين الاجراء عندهم لأنه لا يحسن انفصالها الصغر المماسل
 فكيف يسلم عندهم أن الجسم أمر متصلا في حد ذاته وهو عرض حال في الجسم
 اذ ليس هناك الا الجوهر النردة فإذا انتظمت في جهت واحد حصل منها أمر منقسم
 في جهته واحدة يسمى بعضهم خطا جوهريا وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم
 في سمتين وقد يسمى سطحا جوهريا وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى
 جسما اتفاقا وانما خطا جوهريا من السطح والسطح جزء من الجسم فليس اما الا الجسم أو
 اجزائه وكما هو من قبيل الجوهر لا وجود له في ذاته وهو عرض اما خط أو سطح أو جسم
 تعليمي كما زعمت الفلاسفة كذا في شرح المواضع والنقطة عند المتكلمين عبارة
 عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما أبطلوا الجزء الذي لا يتجزأ أهالوا باتصال الجسم
 في الحقيقة فابتدأوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) أنكر المتكلمون وجود
 الزمان الذي هو الحكم المتصل الغير القار وقالوا أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج
 وذهب الفلاسفة الى أنه موجود في الخارج قال في شرح المواضع مذهب الاشاعرة
 أن الزمان متجدد معلوم بتقديره متجدد عنهم الزمان لا يمانعه وقد يعا كس التقدير بين
 المتجددات فتقدر تارة هذا بذات وأخرى ذاتية بها وانما هي ما يحس بحسب ما هو
 متصور معلوم لخصاطب فإذا قيل مثلاً متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان
 الخطاب الذي هو المسائل مستحضر الطلوع الشمس ولم يكن - - - مستحضر الجي زيد
 ثم إذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان المسائل - - - مستحضر الجي زيد
 دون طلوعها الذي سئل عنه ثم ان الدلائل اختلوا في الزمان يقال بعضهم - - - أنه
 جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لدانته ويدون واجبا بالذات
 وهذا قبح فله خرجت من أوهامهم ان يقولون الا كذا وقال بعضهم الزمان هو النطق
 الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قوله ارسطو ومتابعيه (البحث الخامس) في المكان أورد المصنف في مباحث
 الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن اعلم ان المكان امر موجود
 في نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض الممتدة في جميع
 الجهات أي الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كمال السطحي
 مبر في بعض متهوانه ومذهب المتكلمين انه لا شيء بمعنى انه معدوم في الحقيقة لا شيء
 انه معدوم في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا يثبت للمكان الوجود في
 التوهم فيكون معدوما في نفس الامر نحن أين علم انه امر ادهم باللاشيء اللاشيء
 في الخارج دون نفس الامر قلت من أنهم لا يطلقون الموجود والمعدوم الا على
 ما نحسبه موجودا خارجيا او معدوما خارجيا انتهى أقول وعلى هذا فكبر
 المكان امر موجود الا ينافي مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود
 في الخارج المجرد عن المادة الذي يتغذبه الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن
 للجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعليه المتأخرون من
 الفلاسفة كابن سينا والفارابي واتباعهما قال في شرح المواصف لا مزيد لاحتمالات
 المكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فانهم يطلقون
 لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للشيء وان دون الهواء
 المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة يعتقدوا درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر
 الذي يمنع من النزول وهو مقدار درهم من رأس القبة (نقطة) اعلم ان المتكلمين
 لما ذهبوا الى ان المكان هو البعد المجرد الموهوم الممتدة في جميع الجهات بمعنى انها تخلو
 ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوزوا الخلاء واستدلوا عليه بأنه
 لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلاء الوسط عن جميع الشواغل أول زمان
 الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بأن المكان هو السطح وأما من قال بأن المكان
 هو البعد المجرد الموجود فانهم وأن منعوا وجوده معدوم حاله عن الشاغل لكنهم
 اختلفوا فيه فهم جوزوا وجوده معدوم وجوده حاله عن الشاغل وبعضهم لم يجوزوه
 فهو لا يجوزون وافقوا المتكلمين في وجود الخلاء وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن
 يقول المتكلمون ذلك البعد امر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض
 من الفلاسفة ان ذلك البعد امر مجرد موجود في الخارج وبالجملة ان الفلاسفة اتفقوا
 على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو في الخلاء داخل
 العالم وأما الخلاء خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع في تسمية ذلك الخلاء بعدا
 فانه عند الفلاسفة محض وثق صرف بنبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة
 بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر لحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء أيضا وعند المتكلمين
 هو بعد موهوم كالفضاء فيبطل الاجسام على رأيهم كذا في شرح المواصف (الفضل)

الثالث في الكيف الاستمرار دل على المحسوس وهذا المحسوس في أقسام أربعة الكيفيات
المحسوسة بأحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات
المتخيلة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقديمه بر عن الاخير بالاستعدادات
أما القسم الاول اعني الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث (المبحث الاول)
في أقسامها اعلم أن الكيفيات المحسوسة ان كانت راضية كمسرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راضية كحرارة الجليد وصفرة الوجع سميت
انفعالات وسميت الاولى بالانفعاليات لانفعال الحواس منها عند الاحساس بها
وأما الثانية فسميت بالانفعالات في التجهت والتغير ونقل اسم الانفعال اليها للمشاكلة
ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم ايضا باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة
أقسام (القسم الاول الماوسات) وهي حرارة والبرودة والرطوبة والجودة
والخشفة والنقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الاربع الاولى كيفيات
اول لتكيف البسائط العنصرية بها أولا وتبعية البسائط لتكيف المركبات بها ثانيا
(القسم الثاني المبررات) وفي الألوان والاضواء (القسم الثالث المجهومات)
وهي الاصوات والحرور (القسم الرابع المذوقات) وهي الطعوم (القسم الخامس
المشعومات) وهي الروائح (المبحث الثاني) في تفریق الماوسات والبرودة من
أطهر الماوسات وأبينها وهد ما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطة ما في مادة
الماوسات وانما المثل التفریق والجمع والحرارة تختص بتفريق الاجزاء المختلفة لطاقة
وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث انها تنفقد الميل المصعد بواسطة التسخين
فالمركب من الاجسام المختلفة في الطاقة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تسعد
اللطيف فاللطيف فان اللطيف اقبل تسعيدا كالحرارة الذي هو اقل من الارض
والاقل قبل تبادر الى التسعيد قبل الايطا فترق الاقسام المختلفة الطبائع التي حدث
المركب من التثام فافيه ثم عند تفریق الاجزاء كل جزء الى حاشا كانه يقتضي طبعه
الاذا كان للاتئام بين الاجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف
أربعة أقسام الاول أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة
تفقد سبلا ما دورا ما من غير تفریق كافي الذهب فان الاتئام لما كان شديدا لم يفو
الحرارة على التفریق فاذا ما ان اللطيف الى التسعيد جذب الكثيف الى الانحدار
فيحدث سيلان ودوران والثاني أن يكون الكثيف غالبا لا في الغاية فيه فالحرارة
حينئذ تليها كالحديد والثالث أن يكون الكثيف غالبا لا في الغاية فالحرارة
لا تفقد تليها كافي الاجزاء المعدنية والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف
تفقد الحرارة حينئذ تسعد بالكلية ان قويت كالنشط اقول ولم يفوقوا عند غلبة
اللطيف بين أن يكون غالبا لا في الغاية وبين أن يكون غالبا لا في الغاية ثم اعلم أن

المحقق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلطات
 وجمع المتماثلات انما هو اذا اثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة
 لطافة وكثافة واما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فادت تفريق المتماثلات وجمع
 المختلطات اقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هواء بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء
 الماء هواء فذلك الجزء قد تفرق عن مماثلته الذي هو الجزء الاخر الباقي من الماء
 واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الاشبه ان الحرارة الغريزية أي الطبيعية
 الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية
 معدومة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وهكذا الحرارة الفاتضة عن
 الكبر كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلة الشريف
 في حاشية الاصفهاني بان حرارة الشمس تؤثر في العين الاعشى بخلاف حرارة النار
 وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورته أي شدتها عند
 تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة
 واما البرودة فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلطات على عكس
 الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فيما بيننا وبين الحرارة تضاد لانها موجودتان
 تتعاقبان على محل واحد يتم ما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل
 والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليتان فمحعلان المادة مستعدتان لتفعل عن
 الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق والاتصال والانفصال
 واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة هي قول الامام هي البلية
 المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والاتصال عنه فالما رطب والهواء ليس كذلك
 لا يقال فيكون العسل اربط من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه وان كان
 الصق الا انه يتفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة أيضا في الرطوبة والماء كذلك
 فهو اربط من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني ان من الاجسام ما هو
 رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي ككيفية الرطوبة في مادته ومنها
 ما هو مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به
 او نفذ في جوفه ايضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر أي الماء حينئذ أي حين الالتصاق
 والتنفوذ يسمى به ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في أعماقه ذلك الجوهر وأفاده
 لينا ثم ان المصنف لما فسر الرطوبة بالبلية نقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف
 بان الرطوبة تطلق على البلية والبلية هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام
 والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية النابتة لجوهر الماء والكلام هنا
 في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لاني الرطوبة التي بمعنى البلية لانها
 من الجواهر الالهة الا ان تطلق البلية على تلك الكيفية ولا نزاع في ملاحظات الالتصاق

الآن المشهور في استعمال البلية ما ذكرناه انتهى حاصله أنه ينبغي أن تفسر الرطوبة هنا
بالكيفية ثم اعلم أن الرطوبة غير السيلان لأن السيلان عبارة عن مركب توجد
في أجسام متفاضلة في الحقيقة متواصلة في الجسم يقع بعض تلك الأجسام بعضها
حقى لو وجد ذلك في القرب كان سبباً لاصع أنه ليس برطب (تفة) قال السيد الشريف
في حاشية الاصفهاني الاقوال في هاتين الكيفيتين أي الرطوبة والبسوسة أظهر
من الفعل كما أن الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكلى
فاعلة ومنفعة ليعتد منها المزاج انتهى وسبب تفسير المزاج وأما الخفة فهي قوة
يحبس من مجله وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة مساعدة من المركز إلى جانب
الخط كافي الرق المنفوخ المكن في الماء وأما الثقل فهي قوة يحبس من مجله بواسطتها
مدافعة هابطة إلى المركز كما يجده الإنسان من الطير إذا ألتكنه في الجوقسرا
فكل منهما مبدء المدافعة لأنفس المدافعة ويسمى المتكاملون الخفة والثقل اعتماداً
واللازمة ميلا طبيعياً والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتكامل في حيزه الطبيعي
كالجسم الثقيل الحاصل في المركز زاد لو وجد ذلك الميل فهو ما ميل من الحيز
الطبيعي إلى غيره وهو باطل لأن الحيز الطبيعي مطلوب لا هو يرب عنه وما ميل إلى
الحيز الطبيعي وهو أيضاً باطل لامتناع طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية
الامنها في هذا انما يتم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدء المدافعة إذ يجوز أن يكون
في ذلك الجسم مبدء المدافعة إلى الحيز الطبيعي لكن لم توجد المدافعة بالفعل
لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم إن الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون
نفسانياً بأن يكون متبعضاً عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الإنسان على غيره
بارادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأسفل منه إذا اعتماده على ما هو أسفل منه
يوجد منه الميل الطبيعي أيضاً والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعياً
بأن يكون متبعضاً عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة ككافي الرق المنفوخ المكن في الماء
وقد يكون قسرياً بأن يكون متبعضاً عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك الشيء
الخارج هو القاسر ككل الحجر المرمى إلى فوق وقد يجمع الميلان إلى جهة واحدة
ككافي الحجر المرمى إلى أسفل فإن فيه ميلاً طبيعياً وقسرياً وكافي الإنسان الساكن من
الليل بارادته فانه ميلاً نفسانياً وطبيعياً وقد يجمع الميلان إلى جهتين إن قسرياً
الميل بالقوة التي توجب المدافعة لأنفس المدافعة ككافي الحجر المرمى فوق فإن فيه قوة
قسرية توجب المدافعة إلى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة إلى تحت لكن لم توجد
مقتضى القوة الثابتة لمنع القوة القسرية منه والدليل على وجود القوة الطبيعية
في الحجر المرمى إلى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين إلى فوق بقوة واحدة
في السرعة والبطء إذا اختلفت في الدخول والخرج لأن الميل الطبيعي في الحجر الكبير

أعظم مما في أطراف الصغير والحال أن ذلك الميل إلى جهة غير جهة الميل القسري
 فتكون المعاقبة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته أبداً
 والصلابة بمقاومة الغاشق واللين عدم بمقاومة الغاشق وقيل الصلابة كقيمة تقتضي
 عدم قبول الغمز إلى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قولم غير سيال قال
 في الكشف قوام الشيء ما يقام الشيء به كقولك هو ملائكة الأمر لما عكس الأمر ولما كان
 للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يفرق بسهولة ثم إن عدم
 قبول الغمز وعدم التفرق إنما يكون بسبب اليوسسة واللين كقيمة تقتضي قبول
 الغمز إلى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يفرق
 بسهولة وإنما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماكه بسبب اليوسسة فتكون
 الصلابة واللين حيثما من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم
 قبوله أقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليوسسة والملاسة هي استواء
 وضع أجزاء الجسم وانخشونة لاستواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها
 أخفض وبعضها أرفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع إذا فسرناهما
 بكيفيتين ثابتتين لا تتغيران استواء وضع الأجزاء ولا استوائه فثبت ذلك كونان من مقولة
 التكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) أما الألوان فأظهر المحسوسات ماهية
 وهيئة أي وجوداً تحيل لأحقيقة لشيء من الألوان أصلاً والبياض يتخيل من مخالطة
 الهواء للأجسام الشفافة والمتغيرة جسدًا كما في الثلج والبثور المسحوق والسواها
 يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه أقول لعل هذا التعليل يقول إن
 أصل الألوان السواد والبياض فقط فلذا لم يذكروا غيرها والحق أن السواد والبياض
 كقيمتين حقيقتين قائمتين بالجسم في الخارج وأن ما جعله ذلك القائل سبباً لفصل
 السواد والبياض قد يكون سبباً لحدوثهما في الخارج ثم إن المشهور أن أصل الألوان
 السواد والبياض وباقي الألوان يترتب منها وقيل أصل الألوان السواد
 والبياض والحرة والهمزة والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الألوان مشروط بالضوء
 وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم
 مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستعداد بعدم الإبصار كما في الظلمة
 واعتراض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرطاً لبصارها (فرع) من الناس من
 فهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع الثلثين وفي السواد الضعيف
 اجتماع سواد في يسان معاني لعل واحد فيجوز اجتماع الضدين في محل واحد
 لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم يختلط به شيء من
 أجزاء البياض وغيره من الألوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صفراء
 تضاده اختلاطاً لا يتميز إلى الحس بعضها من بعض وإنما نفس الأمر فالجزء السوادى

في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وإنما
الاضواء فبقيل إنما الأجسام شفافة تتفصل عن الضي كالشمس والحق أنها عرض
فإن بالضئ بعد حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل له له كضوء الشمس قائم
عرض فأنهم بعد حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو
اللون هو منع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البسور إذا كان في الظلمة فإنه
يحس بضوئه دون اللون ثم إن من أضواء ما هو ضوء أقر وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلة المضي لذاته كضوء وجه الأرض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا
الضوء ضياءً إن قوى وشعاعاً إن ضعف وإنما هو ضوء تام وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلة المضي بغير كلاً وهو الحاصل على وجه الأرض وقت الاسفار
وعقب غروب الشمس فإن وجهه الأرض صار مضئاً في هذين الوقتين بالهواء
الذي صار مضئاً بالشمس وكضوء داخل البيت ويحت الشجرة بعد طلوع الشمس
وكالضوء الحاصل لوجه الأرض من مقابلة القمر لأن نور مستفاد من الشمس
ويسمى الضوء الثاني مطلقاً نوراً وظلاً أيضاً إن حصل في الجسم من مقابلة الهواء
الذي صار مضئاً بالشمس والضوء الذي يترق على الأجسام أي يتركب منه
يحيى ويذهب يسمى لمعاً ثم إن الله ما إذا كان ذاتياً يسمى شعاعاً مستقلاً الشمس
فالشعاع مقلول بالاشترائك لا يخل على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضي
لذاته وعلى الله ما إذا كان لم يكن الله ما إذا كان ذاتياً يسمى برقاً كالقمر
إذا وضعت في مقابلة الشمس والثلاثة عبارة عن عدم الضوء عما شأه الضوء
فإن الشيء الذي انتهى عنه الضوء صار مظلماً فتكون الظلمة عدم المذكة فبيل يخرج
بقوله مما شأه الضوء المبررات فإنهم مع أنها ليس فيها ضوء ليس فيها طلة أدليس
من شأن الضوء وقيل الظلمة ككيفية تمنع الإصدار فأنقابل ما حجبته فأنقابل
التضاد (المبحث الرابع في تحقيق المشهورات) وهي الأصوات والحروف والصوت
عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء لتتوجه الحاصل بأهـ اس أو تعرض عنه بن حال
المصنف والمشهد ورأى السبب لا كثرى للصوت غروب الهواء بقرع أي اهـ اس عفيف
أو قطع أي فريق عفيف والمشهور أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
المتنوع الحامل للصوت إلى الصماخ لانا إذا رأينا من بعيد من يضرب الماء على
الخشب نشاهد الضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل
للصوت إلى السامعة أن الهواء واحد أبعينه موج رية عفيف بالصوت ويوصله
إلى السامعة بل أن مجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتزوج ويتكيف بالصوت
أيضا وهكذا إلى أن يتزوج ويتكيف به الهواء الزاكن في الصماخ فتدرك السامعة وهي
قوة مستودعة في العصب المسروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

الجوار بالصوت أن الصوت ينتقل من الهواء الاستراليه بل يقبض المبدأ في الهواء
 الجوار ولا استعداد صوتا يمثله فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت
 عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لقوى الهواء والقوى كسائر
 الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للملاسة من غير تعرض لبيان البطلان
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب قو
 الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كيفية تميزها بعض الاصوات عن بعض
 آخر يشارك في النقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف
 والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعريضة حروف المد واللين وهي الالف
 والواو والياء سميت هذه الحروف بها لاقضاء امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل
 باشباع الحركات والى معجمة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت به لعدم اقتضاءها
 امتداد الصوت قال السيد الشريف سميت واحدها بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل
 بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت أيضا والصداء بالمد صوت يحصل من
 انصراف هوا متقوج عن جبل أو جسم أملس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم)
 وأصولها تسعة المارة والحراقة والملوحة والعفوصة والخوضه والقبض والحلاوة
 والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى والمحصار الاصول
 في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو ما أن
 يكون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا وله أي للطعم فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة
 والمعتدل يتم ما تفعل الحرارة في الجسم الكثيف المارة وفي اللطيف الحراقة وفي
 المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف عفوصة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان
 وباطنه وفي اللطيف حروضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط
 ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تضاخه والتفه
 يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن
 لا يحس بطعمه لشدته تكاثفه بحيث لا ينحل منه شيء بخلاف طعم اللسان كالنحاس
 وللتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاول كذا في الاصفهاني
 وههنا اشكال وهو أن التفاهة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاول
 فلا وجه له ~~ر~~ ما في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لان مثل
 النحاس متصف بهما مع أنه ليس بمعتدل بل كثيف ~~ك~~ كما ذكره ويجتمع في الجسم
 الواحد طعمان ~~ل~~ كثيفين بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة انا اجتماع
 الطعوم ~~ف~~ كما جاع الحرارة والقبض في الحوض ويسمى هذا الطعم البشاعة
 والحوض نوع من الاشنان واجبة الحرارة والملوحة في السجدة بحركة ومسكنة
 أرض ذات نزول ويسمى الزعوقه واما اجتماع الاكثر فاجتماع الحرارة والحراقة

والقبض في البلاد شحان (المبحث السادس في تحقيق المشهورات) وهي الروائع المدركة
بالشم ولا أسماء لأنواعها الأمن جهة الموافقة للمزاج والمخالفة فالروائع الموافقة
للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منقنة وقد يشتق للروائع من الطعوم المخالفة لها اسم
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنهما من الطعوم وبسبب الاحساس
بالرائحة فوصول الهواء المتكثف بالرائحة إلى الخيشوم وقيل بسبب الاحساس بها
وصول الهواء الخفيف بجزء لطيف متصل من ذي رائحة إلى الخيشوم وهو بعيد
فإن المسك اليسير يكفي يصل عنه أجزاء تنتشر في مواضع كثيرة ويستمر ذلك دوما
طويلا أقول وعلى هذا لا يكون الرائحة من الاعراض وإنما القسم الثاني أعني
الكيفيات النفسانية هي الحياة والعدة والمرض والادراك وما به وقف عليه الافعال
كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راحة سميت ملكة وماليت
براحة سميت حالاً ويبان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث (المبحث الأول
في الحياة) وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويقض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة
الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف والمراد بالاعتدال
النوعي أن يكون النوع تام مزاج هو أصل الامتزاج بالنسبة إلى ذلك النوع قال
في شرح المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعي ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل
شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصل بالنسبة اليه يسمى الاول اعتدالا
نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من
أنواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا أن الحياة مفارقة لقوى
الحس والحركة وكذلك القوة التغذوية واستدل على مفارقة القوة الحس والحركة
بأن العضو المفلوج حي لأنه لو لم يكن حيا لم تكن القوة الحس والحركة
فلو كانت الحاسة عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفلوج
حساسا ومفردا ومنع ذلك بأن عدم الحس والحركة بالعمل لا يستلزم عدم قوتها
بلو أن توجد قوة الحس والحركة وينع من الاحساس والحركة عائق واستدل على
مفارقة القوة التغذوية بأن العضو الذابل حي وايسر ففسد ولو كان الحياة عبر قوة
التغذية لوجب أن يكون العضو الذابل متغذيا ومنع ذلك أيضا بأن عدم التغذية
بالعمل لا يستلزم عدم قوتها بلو أن توجد قوتها وينع من التغذية عائق أقول
واللهوهم من قول المصنف ويقض عنها سائر القوى أنها وافق ابن سينا في دعوى
التغاير وان منعنا دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم أن
الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة أخرى مستبعدة
لهذه القوى كما كرناه فلذا قال ابن سينا دفعها لهذا التوهم انها أي الحياة غير قوة
الحس والحركة وغير قوة التغذية والنتيجة انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية
 الصالحة ونالهم باقى المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط الحياة اذ يجوز عندهم
 أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء لا يتجزأ ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن
 الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها من ارجح هو شرط
 للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من أقل منها ولا يستدل
 الفلاسفة على اشتراط البنية بأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو
 أجسام لطيفة تتولد من بخارية الاصلاح تنبعث من التجويف الايسر من القلب
 سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدال
 المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هي العروق الضاربة ولعل المتكلمين
 ينعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادة تعالى جارية بتخلق الحياة
 مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل
 بينهما تقابل العدم والممكنة قال الاصطفاي والاولى أن يقال عدم الحياة مما وجد فيه
 الحياة قال به الفضلاء في وجه اولويه ان في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم أن
 يكون الجنين قبل حلول الحياة فيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة
 لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يتخلق لان الخلق ايجاد المعدم ومنع بأن
 المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حينئذ كونه وجوديا لان العدمي مقدر أيضا (البحث
 الثاني في الادراكات) وهي اما أن تكون ظاهرة كحساسات المشاعر الخمس الظاهرة
 قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الدراكم جمع مشعر يفتح الميم أو مستحسرها
 أي موضع الشعور والله انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هي اللمس والبصر والسمع
 والشم والذوق واما أن تكون باطنة كالتعقل والتوهم والخيال والاول اسم لا دارك
 العقوة العاقلة والثاني اسم لا دارك للقوة الواهمة والثالث اسم لا دارك للقوة الخيالية
 وسيجي تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة
 تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديقات ما أن يكون جازما أي مانعا احتمال
 النقيض أو لا يكون جازما والاول أي الجازم اما أن يكون موجب قال السيد
 الشريف أراد بال موجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبدية العقلية والوهمية
 نخرج التقليد صوابا كان أو خطأ أو لا يكون موجب والثاني هو التقليد والاول أي
 الذي لموجب اما أن يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان في الخارج بأن
 لا يطابق الواقع كما أشار اليه السيد الشريف وصوابا كان عند الذاكربان يمكن أن يزول
 دليله بتشكك لا شك لعدم كونه دليلا قطعيًا وهو الاعتقاد طبق الواقع ولا أقول
 لعل حاصله أن الاعتقاد مالم يجوز الاعتقاد فيه متعلقه لكن يمكن أن يستند فيه
 بأن ينظر الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع أو بان يسمع تشكيك المشكك

في دليله فيزيل الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد مطابقا للواقع أو لا يقبل متعلقه النقيض لاني الخارج ولا بتشكيك المشكك وهو العلم والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجع هو الظن والمراجع هو الوهم ثم انه اختف في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل أي الصورة الحاصلة من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل أنه لو وجد التاروة لا في الذهن لوجب كون الذهن حارا وقال المصنف والمحققان الفلاسفة ان أرادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن ما يشبه الخليل في المرأة فمستحيل ولا يرد عليهم اعتراف المتكلمين كما لا يخفى وان أرادوا بالصورة ما يشارك الخارج في تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع وهو الذهن والمتصور قديم ~~يكون~~ جوهر كالأجسام قال في شرح المواقف وهذا الذي ذكره الفلاسفة في تعريف العلم تناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا ونسبة هذه الاشياء علميا بخلاف اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجهل جهلا مركبا أنه عالم في شيء من استه مالات اللغة والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم بحسب ازا لاحقة لكن لا مانعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء الا أن رعاية الامور المشهورة بين الجاهل ورأي وأحب وقبل العلم أمر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيستعد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغير التسمية عند تغير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف للعلم بمقتضى الشيء بنفسه فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والخشاش تعريف العلم أنه صفة توجب لموصوفها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وخرج بقوله تمييزا من ان لا يوجب او موصوفها تمييزا كالتجاعة والساد وخرج بقوله بين المعاني ادراكات الحواس الظاهرة فخرج بالتوجب تمييزا في الامور العينية لان المراد من المعاني ما ليس من الالهيان الخمسة بالحواس الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيه لا يحتمل نقيضه بالاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لا محالة أن بطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزيل عنه ما حكم به من الالهيان والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بان شكك ومحتمل هذا التعريف أن العلم صفة قائمة بعقل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاذا كون العقل عينا فمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التعديدين الحقيقي وهو ظاهر والتصوير أيضا اذ لا نقيض له في صدق عليه أنه لا يحتمل النقيض قال الخليلي

ثم التمييز في التصور والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي
ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم أن العلم على هذا
التعريف لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكرر كثرة
الصفة وأكثر ما ذكر في هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف هذان فرهان يتفرعان
على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل (الاول) لأن الصورة
العقلية تقارنها الخارجية في أن الصورة الخارجية بمنفعة الحلول في مادة أصغر منها
بجفاف العقلية وإن الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك (الثاني)
أن الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها
بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على أن المعلوم بها كلي مثل الصورة
الانسان في العقل كلية لأن المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان
يكون مشتركين كثيرين (ثمة) العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بأمر متعدد
شاملا لها هو مبدأ تفصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة تفصيل لا غفلت عنها
فاذا سألك عنها اسائل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي هي تلك المسألة دفعة من
غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل اجزاء الجواب ودليل
هذا العلم أنك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب
متضمن علم بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا
طرفيهما (والقسم الثاني تفصيلي) وهو ما يتعلق باعيان ~~بشكل~~ واحد من الامور
المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على سدة تميز بعضها عن بعض في العقل
والعلم ايضا قسمان الاول فعلي وهو أن يكون سببا لوجودنا خارجي بأن يسبق
صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان
~~كما اذا تصورت شكلا ففعلته~~ والثاني انفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية
من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا ففعلته (مسألة) قالت الفلاسفة للنفس
الناطقة أربع مراتب في العقل المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع المعقولات
بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهادي ولا يقبل وأكثر اطلاقه على النفس
في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض
المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل
بالمسكة قيل معيّن به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تعقل
البديهيات التي تسهل بترتيبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ أحمد
الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة أن يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تاطلها
بالفعل بل صارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا سجة الى كسب
جديد وذلك انما يحصل اذا اسقطت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى تحصل لها

ملكه تحتوي بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفضل المرتبة الرابعة
 كمال وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة
 العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات بأمر واحدة واحدة للانسان
 وهو في جلباب بدنه أم لا فيه تردد وقد يجوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتقدمة
 عن العلائق البدنية قال في شرح المواقيت واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس
 بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل
 نظري على حدة ولا شبهة حيث تدفع وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في جلباب
 البدن وينسب اليه البعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالقسمة الى بعض النظريات
 حاصلة في مرتبة العقل الهولاني والى بعضها في مرتبة العقل بالملكة راني بعضها
 في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالفضل أقول نعم من بيان ذلك
 البعض أن معنى كلام شارح المواقيت أن كل نظري يمكن أن يعتبر فيه شيء من المراتب
 الاربع ثم أن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وبقي المراتب وسائل الى
 ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الاوليان وستان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء
 والثالثة وسيلة الى استرداده واستحضاره بعد غيبه وزواله (البحث الثالث
 في القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج عنه العلم اعدام تأثيره
 وخرج ايضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة ما هو مبدأ الافعال
 المختلفة والمراد بالمبدأ هو التفاعل المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التغلب بين والقوة
 الفلكية التي هي مبدأ الحركات عند من يجعل الافلاك ذات شعور وارادة قدرة
 على التفسير الاول دون الثاني لانها ليست مبدأ الافعال مختلفة بل الحركات على نسق
 واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية
 والنخلة وقوليد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة
 والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على
 الثاني لانها ليست بمبدأ الافعال المختلفة بل فعلها على شئ واحد والقدرة غير المزاج
 كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه
 الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات
 على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواقيت الهجوز عرض موجود منقاد للقدرة
 باتفاق من الاشاعرة وجهور الملة منزلة خلافا لابي هاشم من الممتزلة في آخر اقواله
 حيث ذهب الى أن الهجوز عدم القدرة وذكر الاصطفاي أن القدرة هي القوة المنبئة
 في العضلة والعضلة بالقضات كل عصبية معها لحم غليظ ويدل على مغايرة القدرة
 لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء
 وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري وأصحابه

الزاهد وقد يجتمعان فيهم ما هو من وجهه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
 والنفرة اذ في الدوامات وجددت النفرة بدون الكراهة القابلة للارادة وفي القدائد
 المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام
 منقور عنه كل ذلك من شرح المواقف أقول المفهوم من كلامهم أن الارادة والكراهة
 اختياريتان والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر في شرح المواقف أن الارادة القديمة
 وهي ارادة الله تعالى توجب المراد اتفاقاً من أجل الملة والله لا سعة ان تعلقت بفعل
 نفسه وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو
 الارادة فإن الامر لا يوجب وجود المأمور به كإي العاصاة (تق) ذكر في شرح المواقف
 ان ارادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من أحمديه وردهذا بان الانسان
 قادر على شيء ولا يتطارد ضده بآله فضلاً عن كراهته ثم الذين ذهبوا الى التباين بين
 ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على ان ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده اذ لم يخلط
 الضد بالبال وأما عند مخطور الضد بالبال فاختلغوا في أن ارادة الشيء لا تستلزم
 كراهة ضده المستعربة أم لا فقال القاضي أبو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء مع
 الشعور بـضده تستلزم كون الضد مكرهاً عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب
 المواقف عدم الاستلزام به على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما
 من وجه بالتسوية اذا استوى نفعهما أو بترجيح أحدهما اذا كان فيه نفع راجح
 واعتبر من عليه شارب المواقف بأن ارادة الضدين معا انما تأتي اذا فسرت الارادة
 باعتبار النفع وما يتبعه من الميل وأما اذا فسرت بصفة بصفة لا حذر في الفعل
 مقارنة كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا وانخلق
 ملكية يصدر به عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكل والعرق منه وبين القدرة
 مع ان اطلاق صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضد على السواء وانما عين
 تأثيرها في أحد الضدين اتعلق الارادة بذلك الضد فهي تابعة للارادة بصفة لا تعلق
 فانه لا يصلح للضدين بل لأحدهما فقط ~~كما~~ لم قام يصلح لا معقولا ولا يصلح للالتزام
 والحبية قبل هي الارادة فحبة الله تعالى لنا ارادته لكراهته متساوية ناهي التأييد
 ومحبة الله تعالى ارادته الطاعته وامتنال أو امره ونواهيته وقد يقال محبة الله
 سبحانه كهيئة روحانية ممتدة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصور راعى
 الاستقرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا تصور وفرار وما محبة للغير
 تعالى فكيفية تترتب على قبيل كمال فيه تحيلاً ~~تتم~~ واذ لان الكمال التام لله محبوب
 كافي محبة الله عاشق لمشوقه وأما نفعه حاصله من المحبوب للمحب كافي محبة المأمور
 عليه لمعه وما مشاكاة المحبوب للمحب كافي محبة لوالده ولولده والصديق لصديقه
 والرضاع للامتهلة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن من يدا له

أيضا وعندنا أن الرضا سواء كان من الله أو من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر
 مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لأنه يعترض عليه والعزم هو بمنزلة
 الإرادة بعد التردد الحاصل من الدواهي المختلفة المتبعثة من الآراء العقلية
 والشهوات والنفرات النفسانية فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل التخيير وإن ترجح
 حصل العزم وهذا الذي ذكر من أن الهبة هي الإرادة عند البعض وإن الرضا هو
 الإرادة عند الممتزلة وإن العزم بمنزلة الإرادة بعد التردد إنما يصح إذا فسرت الإرادة
 باعتبار النفع أو غلظه وبالميل التابع له أما إذا فسرت بالصفة المختصة كما هي
 عند الأشاعرة فلا يصح لأن الصفة المختصة قد تخصص مالا يكون محبوبا
 ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة
 المختصة كذا في شرح المواقف يعني أن العزم قد يكون سابقا على الفعل والإرادة
 بمعنى الصفة المختصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنة له كما سبق قال في شرح
 المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الإرادة وأما الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من
 قبيل الإرادة بل أمرا مغايرا لها (المبحث الرابع في اللذة والالام) هما بهيئة التصور
 وقولهم اللذة ادراك الملائم والالام ادراك المنافي فربه نظرا فأنما نجد من أنفسنا عند
 الأكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا أن ادراك هذه الأشياء
 الملائمة ولا نعلم أن ذلك الحالة مخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك أو لازمه
 أو لازمومه أو لا لازمه ولا لازمومه ونعلم من ذكرها الهيب أن اللذة ليست أمرا متعلقا
 بوجوده في الخارج بل هو أمر عديم هو زوال الالام وهو خطأ منه لأن الإنسان
 قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على مسندة والعثور على مال فجأة بلا
 خطأ وسابق في هذه الصور (المبحث الخامس في الصحة والمرض) الصحة حال
 أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة
 الإنسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه أيضا أنها
 قال حال أو ملكة ولم يكتف بذلك أحد هـ ما تنبها على أن الصحة قد تكون راضية وقد
 لا تكون ثم إن المرض خلاف الصحة أي حال أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها
 غير سليمة وأما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فغنية عن
 البيان لأن كل أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور ويميزها عن غيرها
 (وأما القسم الثالث) فهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات
 بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغورها والكيفيات المختصة بالكميات إما أن تكون
 عارضة للكميات حال كونها أي الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير
 المختصة بالكميات أو مركبة مع غيرها الأولى إما أن تكون عارضة للكميات
 المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضان للخط وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
 منها اليه والشكل وهو هيئة اسطوانة الحدأ والحدود بالحداد واما ان تكون عارضة
 للكيفيات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهي أن تكون الكيفيات عارضة
 للكيفيات مركبة مع غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من
 الكيفيات المختصة بالكيفيات كما سبق هذا وأما اللون فهو من الكيفيات الموسعة
 العارضة للجسم زيادة قال في شرح المواقف نقلا عن المهندس بن الخط المستقيم خط
 تقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها
 أخفض والخط المستقيم اذا ثبت أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت
 واحد حتى عاد الى موضعه الاقل حصلت الدائرة وهي سطح يحيط به خط وفي وسطه
 نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فقلت
 النقطة من مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من
 المركز الى المحيط انصاف أقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط
 من الجانبين قطر الدائرة وهو أي القطر نصف الدائرة واعلم أنه وقع في المواقف
 في تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمراد منه سطح مشكل يحيط الخ قد كانت سطح
 بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا البتة نزلنا الخط المشكل وانما قلت كل سطح
 مشكل لأن كل سطح محيط محيط أو أكثر والهيئة الحاصلة من تلك الاطراف هي
 الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى
 موضعه الاقل حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسط ذلك الجسم
 نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فقلت نقطة
 مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف أقطارها والخطوط
 المستقيمة الواصلة من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت أحد أضلاع
 سطح متوازن الاضلاع وأدير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهي جسم
 يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير
 وأما القسم الرابع فهي الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو الاقبول
 كالصلابة وهي تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهي تسمى
 ضعفها والاقوة (الفصل الرابع في الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث
 الاول) في هيئة الاعراض النسبية أي وجودها اعلم أن الاعراض النسبية مربعة
 الاين والمقي والاضافة والملك والوضع والنقل والانفعال وأما الكيف والكيف فهما
 عرضان غير نسبيين وانعكس وجهو المتكلمين وجود الاعراض النسبية الا الاين
 (المبحث الثاني في الاين) وسماء المتكلمون بالكون وهو الحصول في الجز والكون
 عندهم نفس تحت أربعة أنواع السكون والحركة والاتراق والاجتماع لأن الحصول

في الحيز أما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا الثاني قسمان لأن حصوله في الحيز
 إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز يسكون وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر
 فحركة فالتسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان لحصول
 الجسم في الحيز في أول حدوثه لا حركة ولا تسكون لخروج ذلك الحصول عن حيز
 الحركة والتسكون وأما الأول فهو أن يعتبر بحصول الجوهر في الحيز بالنسبة
 إلى جوهر آخر أي ينسب الجوهر الحاصل في الحيز إلى جوهر آخر فإن كان بين هذا
 الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب إليه فضاء يسع جوهر آخر فهو أي
 حصول هذا الجوهر في الحيز افتراق وإن لم يكن بينهما فضاء يسع جوهر آخر فهو
 اجتماع كذا في شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة إلى الفعل
 على سبيل التدرج وقولهم على سبيل التدرج احتراز عن الخروج دفعة واحدة
 فانهم يسعون كوناً ولا يسعون حركة كانه لا يخلو الماء هواء لحصول الصورة الهوائية
 كون واتقاء الصورة المائية فساد وأما التسكون عندهم فهو عدم الحركة عما من
 شأنه أن يتحرك فالجذرات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل
 بينهما تقابل عدم والمساكة وقيل التسكون استقرار الجسم زماناً في مقولة تقع فيها
 الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم إن الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها
 الحركة أربعة أقسام ومعنى الحركة في المقولة أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة
 إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف آخر منها أو من فرد إلى فرد آخر منها (القسم
 الأول) الحركة في الكم كالخلل والتكاثف الأول ازدياد الجسم من غير ضم غيره إليه
 والثاني انتقاص مقدار من غير فصل جزء منه وعكس التثاق وهو ازدياد حجم الجسم
 بما ينضم إليه ويداخله في جميع الاقطار بخلاف السمي فانه ليس في جميع الاقطار
 اذ لا يزداد في الطول وكذلك هو عكس التثاق وهو انتقاص حجم الجسم بسبب
 ما ينقص عنه في جميع الاقطار بخلاف الهزال فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص
 به في الطول وهو عكس السمي (القسم الثاني) الحركة في الكيف كالسوداد الغيب
 ونسخ الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة (القسم الثالث) الحركة في الوضع
 بأن يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج بحركة الفلك وتسعى حركة
 دورية (القسم الرابع) الحركة في الاين كالحركة من مكان إلى مكان آخر وتسعى نقلة
 قال في شرح المواقف ان المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الاينية المسماة
 بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد يطلق عندهم على الوضعية
 دون الكمية والكيفية انتهى أقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة
 الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة موجبة أي مبدأ
 موجب للحركة وتلك القوة ان كانت سببية عن سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية

والاثنان كان لتلك القوة مشهور بما يصدر منها سميت ارادية وان لم يكن لها مشهور سميت
طبيعية وكل من الثلاث سريعة وبطيئة والبطء ليس لتخطئ السكات بل لمخالفة
الغروق كالهواء في الحركة الطبيعية ومخالفة الطبيعة والغروق في الحركة القسرية
والارادية ثم المشهور انه لا بد وان يخل بين حركتين مستقيمتين سكون وهو مذهب
ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكون اعلم ان المصنف ذكر في بحث
الحركة بما حث آخر لكنها قليلة الجدد فذلك تركتم (المبحث الثالث) في الاضافة
المضاف يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالنسبة الى النسبة الاخرى
وحاصلها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالابوة والبنوة العارضة للاب
والابن وهو اى الامر التسمي المضاف الحقيقي قال بعض الافاضل في وجه التسمية
بالحقيقي ان الاضافة الحقيقية بين الابوة والبنوة لابن الاب والابن و يطلق المضاف
ايضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهورى على ما في المواقف
وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع
في المواقف من ان نفس المعروف ايضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهورى
قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة
اتسمى وقد يطلق ايضا على المجموع الحاصل من المعروف والعارض كذات الاب
مع وصف الابوة وهو المضاف المشهورى وايضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة
كانظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع
المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ اى التماثل في الوجود والعدم بحسب
الذهن والخارج فكما ما وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكما عدم أحدهما
في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصفهاني اذا
كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل وإذا كان
أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة وهذا الخاص لا يوجد
في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهورى بل يخص الحقيقي والثالث كما بينهم
من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا أخذت
ذات واحد من المضافين ونسبت الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب
ان تنعكس هذه النسبة فتنسب الاخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن كذلك الابن
ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا
اليه لانه اذا لم تراعى في الاخر هذه الحقيقة لم يجب الانعكاس فلو اننا قلنا هذا اب
الإنسان لم يلزم أن هذا انسان لابي قال في شرح المواقف والحاصل أن هذه الخاصية
أى الانعكاس المذكور أعني للمضاف المشهورى أعني المعروف والمعرض المأخوذ من
حيث انه معرض لعرضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة
البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذ لم يكن له
أى للمضاف من الجانب الآخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاحد المتضامين
سأخوذ من اضافته وهى الجناحية وليس المضاف الآخر أى الطير باسم كذلك
فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة
الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الآخر باللفظ دال على النسبة ~~مكتدى~~
الجناح فانه يجب الانعكاس حينئذ انتهى ومن خواص الاضافة أنها اذا كانت مطابقة
أو محمولة أى مقيدة فى طرف كل الطرف الآخر كذلك مثلاً الابوة المطلقة بأزاء البنوة
المطلقة وأبوة هذا بأزاء بنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق فى الطرفين بأن يكون كل
واحد من المتضامين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوى والاخوة
والجوار والقرب ومنها ما يختلف فى الطرفين بأن يكون كل واحد من المتضامين على
صفة تختلف صفة الآخر لا فافهم ودأ ككونه نصفاً وضعفاً واختلافاً غير محدود
ككونه زائداً ونقصاً ثم انصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية أى
موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق أو ما فى العاشق فهو وادراكه جمال المعشوق
وأيما فى المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية فى أحد الجانبين دون الآخر
كالعلم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار انصافه بصفة موجودة وهى
العلم دون انصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية فى شئ منهما
كالعين والشمال فانهما متضامتان من غير اعتبار صفة موجودة فى واحد منهما
ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات أما العارض للجوهر فكأبوة الاب فانها
متضايفة لبنوة الابن وأما العارض للعرض فالدركم ككبر المقدار الكبير
فانه متضايف لصغر المقدار الصغير وكتلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض
للكيف كالاحر والابرء فان الحرارة كصفة عرض لها الزيادة وهى اضافة تقتضى كون
حرارة الآخر مزيدة عليها وكذا حال الابرء والعارض للمضاف كالاقرب والابعد
ولعل معنى عروض الاضافة هنا أن قرب هذا لذلك وقرب ذال لهذا مضافان فعرض
لكل منهما اضافة هى الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالزيد عليه هو قرب
الثالث اليهما فالاضافة العارضة وهى الزيادة انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث
مزيداً عليه وقس عليه الابرء وقس عليه بواقى الاعراض (فرع) اعلم أن من اقسام
المضاف المتقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه الاولى التقدم بالزمان
وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجمع القبل فيها مع البعء كالتقدم الاب
على الابن والتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض الثالى التقدم بالذات وهو كون
الشيء بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثراً كالتقدم الجزء على الكل وكالتقدم

الخواص على الاثنين (الثالث) التقدم بالعلة وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله
 مستقدم الشمس على ضوءها اعلم أنه قد فسر التقدم بالطبع في متن هداية الحكماء
 بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدم بالعلة
 هو الفاعل المستقل بالتأثير أى المستجمع لشرائط التأثير وارتداد الخواص وعنا
 صاحب المحاكيات أنه الفاعل مطلقا سواء ~~كان~~ مستقلا بالتأثير أو لا (واعلم
 أن التقدم بالعلة والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسعى التقدم بالذات وهو
 تقدم المحتاج اليه على المحتاج ورعاية قال الله معنى المشترك أيضا تقدم بالعلة
 ويخص التقدم بالعلة باسم التقدم بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم
 بالرتبة) وهو أن يكون الترتيب معتبرا في رتبته ~~بما~~ من التقدم بالمكان وهو ما كان
 أقرب من مبدا محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المؤمن بالنسبة الى
 الهراب بعد اعتبار الهراب مبدا واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى
 الجنس العالي بعد اعتبار الجنس العالي مبدا فان في شرح المواظف ويختلف التقدم
 أى يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فان التقدم قد يدعى من الهراب فيكون الصف
 الاول مقدما على الصف الاخير وقد يتدعى من الباب فيعكس الحال ونس على ذلك
 الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدا ~~كان~~ الجسم مقدما على الحيوان
 وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس (الخامس التقدم بالشرف) كتقدم العالم على
 الجاهل والمصراستقرا (السادس التقدم في الجوهر) قال في شرح المواظف الجوهر
 يمكن موجودا في موضوع عند الفلافة وحادث متغير بادات عند المتكلمين انتهى
 قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهويى والصورة الجسمانية والنوعية
 والجسم والنفس والعقل ولان الجوهر اما أن يكون هو الجوهر آخر هو الهويى
 أو لا في جوهر آخر هو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أو لا يكون محلا لا لا
 ولا مركبا ~~بما~~ ما هو المقارن والمشارك ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
 والتصرف فهو النفس والافه والعقل وقال في شرح المواظف وهذا التقسيم الذى
 ذكره مبنى على ثنى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هويى ولا ما يتركب
 منه ما بل هناك جسم مركب من جواهر فردية على تقدير انتماء الجوهر الفرد اليها
 تقسيمهم بعد أن بين أن الحال في الغيرة ~~بما~~ يكون جوهر او هو منوع فان المظاهر
 أن الحال في غيره ~~بما~~ يكون عرضا غائبا فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة
 ولا ما يتركب من حال ومحمل جوهري ولا جوهر محمل لجوهر آخر انتهى وقال
 المتكلمون كل جوهر فهو متميز وكل متميز اما أن يقبل القسمة سواء كان في جهة
 واحدة أو أكثر فهو الجسم أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة
 فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر المرد وان قبل القسمة
 في جهة فقط فهو النقط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث
 جهات فهو الجسم فلا بد للجسم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في أقل
 ما يتركب منه الجسم وتحصل به الابعاد الثلاثة فقال النخاس يتركب من أجزاء غير
 متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ويوضع
 جزآن آخران على جنبيهما فيحصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوق الاربع الأولى
 فيحصل العمق وقال الهاف من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يحصل
 الجسم وتحصل الابعاد الثلاثة بأربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويوضع بجانب
 احدهما جزآن ثالث ويوضع فوقه رابع أى فوق الذى وضع بجانبه ثالث كذا ينهم من
 سوق الموافقات فانقط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وداخلان
 في الجسم عندنا والزاوية راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف
 ثم اعلم أن مباحث الباب الثالث مختصرة في فصلين الفصل الاول في الاجسام
 وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم وفي شرح المواقف أن لفظ
 الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما يسمى جسمها
 طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الازمان على
 زعمهم أى هالة فاعلية لا تمارأ اجسام كانت الطبيعة فيهم أى في تلك الاجسام وعرفوا
 الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة
 ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا يميل له أى للزاوية القائمة
 الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية
 قائمة هكذا  وأما اذا كان ما تلا الى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين
 صغيرة وهى تسمى الزاوية الحادة والآخرى كبيرة وهى تسمى الزاوية المنفرجة

هكذا  والزاوية على قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند

نقطة من غير أن يتحدوا خطا واحدا وفي الزاوية أقوال أخر ذكرها شارح المواقف
 وثاني المتعينين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية
 أى الرياضية الباقية عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة
 فان الفلاسفة كانوا يقدون هذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان
 لانها أسهل ادراكا وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
 القائمة ولو اردنا أن نجتمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض
 الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذى
 ذكرناه من تعريف الجسم وتعبير عنه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون

هو القوة التي هي الحقيقة التي لا تقسم ولولا جهة واحدة وقالت المستمرة هو الطويل
العرضي البسيط (المبحث الثاني) في أجزاء الجسم قال في شرح المواقف الجسم
أما مركب من أجسام مختلفة الحقائق كالحيون وأما بسيط وهو ما لا يكون كذلك
كلما مثلاً ثم ان جهوا المتكاهين ذهبوا الى أن الجسم البسيط منفصل في الحقيقة
وان كان متصلاً في الحس مركب من أجزاء موجودة بالفعل صفار لا تنقسم أصلاً
لا قطعاً أصغرهما ولا كسراً أصلاً بتم ولا وهما الجهز الوهم من غير طرف منها من طرف
آخر ولا فرضاً قلباً قال الخليل أي مغايرة الواقع والأفاعيل يفرض كل شيء وقال
بعض المتكاهين وهو التمام ان الجسم بسيط مركب من أجزاء غير متناهية وهو
أيضاً يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الأجزاء للانقسام كما عرفت
وذهب الفلاسفة الى أن الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الحس قابل
لانقسامات لانتهائهم اذهب محمد التهرستاني الى مذهب الفلاسفة انكر قال
ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذو مقرطيس من الفلاسفة الى أن
الجسم البسيط مركب من أجسام صفار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض أقول النزاع
انما وقع في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف وأهل وجهه أن الجسم المركب
الحيون له أجزاء كان الجسم المركب من اجسام مركبة وهي البسائط الاربعة
وفي البسائط اختلافات سمعتها والمتبادر من أجزاء المركب البسائط الاربعة وهي
متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم ان
أجزاء هذه البسائط أجزاء للمركب أيضاً بالواسطة فلماذا يدعى أجزاء المركب أجزاء
البسائط التي فيه لكان محلاً للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل
في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يقدم عند
الانقسام والقابل يجب أن يسبق مع المقبول فتبين أن القابل للانقسام شيء آخر يقبل
الاتصال والانفصال ويسبق بهما ويسمى ذلك الشيء الهولي ومادة وثغة جوهرية عند
في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهولي
ولا تنفك الهولي عن الصورة فإذا قطعت جساماً قطعت فقد عدمت صورة جسمية
وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية في الجانبين ثم ان الفلاسفة أثبتوا الجسم
صورة أخرى كان الجسم من النوعين الأنواع وسيمرهما صورة نوعية وهي الصورة المائية
والهوائية والزارية والارضية فإذا انقلب الماء هواءاً عدمت الصورة النوعية
المائية وحصلت صورة نوعية أخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهولي وانما أثبتوا
الصورة النوعية ليجعلوها مبدأً لآثار الأجسام واحتصاصها بالمكنة والاصواع
الطبيعية اذ لو كانت هذه الأشياء للصورة الجسمية لاشتكت الأجسام كلها فيها
(المبحث الثالث) في أقسام الجسم قال الفلاسفة ان الأجسام اتماماً مركبات من أجسام
مختلفة الطبائع وتسمى المواد وهي المعادن والنباتات والحيوانات وأما البسائط وهي

تنقسم الى فلكيات وعناصر والاول اقلال وكواكب والاقلال الثابتة بالارصاد
 تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يحاسن مقعر الجلاوى شحذب المحوى وواحد منها
 غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم
 والفلك الاطلس والشمس المحيطة بسائر الاجسام ومحددات الهات وهو المنهى في الشرح
 بالعرش المجيد وتحت فلك الثوابت ويسمى فلك البروج ايضا وهو المنهى في الشرح
 بالكروسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك
 عطارد ثم فلك القمر ثم ان الاقلال عندهم مختصة بالاشد او شفاقة أى لان لون لها
 فلا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وزهوا أيضا ان الاقلال لا حارة ولا باردة
 ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالغليظ والنعكاف
 ثم ان الفلاسفة حكموا بان اقلال الكواكب السبعة اقلال كلية تشغل على اقلال
 جزئية يتركب منها الاقلال الكلية فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد
 اربعة اقلال ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة اقلال فاذا ضم فلك البروج
 والفلك الاعظم يصير المجموع اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلب من
 المواقف وشرحه واما الكواكب فهي عندهم اجسام بسيطة مركوزة في الاقلال
 مضيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهده تفاوت نوره بحسب
 بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سبابة كل في فلك على الترتيب
 المذكور (واما الثوابت) فغير محصورة وقدر عدد منها ألف وثلاثون وعشرون كوكبا
 كلها في الفلك الثامن والثيف تكدير وقد يصفق ما زاد على الفلك الى أن يبلغ العدد
 الثاني ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند حيولة الارض بينه وبين الشمس حين
 مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس
 في النهازيان يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر المظلم
 في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها وليس كذلك فليس الكسوف
 تغبر حال في ذات الشمس كالكسوف في ذات القمر ولذلك أنه ~~ممكن~~ أن يقع كسوف
 بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم في الاقلال
 والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما في شرح المواقف
 وأما العناصر فاربعة النار والهواء والماء والتراب أى الارض زعم الفلاسفة أن تحت
 فلك القمر ~~صخرة~~ النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء
 وهو خفيف مضاف أى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه
 وهو حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف أى ثقيل بالنسبة الى النار
 والهواء وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه
 أن يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل في بعض جوانبها ثلال وهو باد بسبب

الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الما بالظبط الى الاقوار وانكشف الما انهم
 المرتفعة وذلك حكمه من اقله ووجهه ليكون منشا لنبات ومساك الحيو انهم
 عليهم ان الاوضاع والاتصالات الفلكية لاى شئ اقتضت حصول التلال والوحد
 في هذا الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة وأبرأوها من
 في المادية عندهم والحق ان كل ذلك بقدره اقله واختباره ولا مدخل للاوضاع
 والاتصالات ~~في~~ هذا في شرح المواقف ونعت الماكرة الارض وهو تقبل مطلق بل هو
 يابس ومحملة وسط العالم بحيث يطابق مركزها مركز العالم ثم ان القلاسة
 لما زعموا ان الارض ككرة في الحس وان لم تكن كرة - حقيقة - اورد عليهم بأن الاختلاف
 الذي على سطحها يمنع كرتها في الحس كما يمنع ~~في~~ كرتها في الحقيقة فأجابوا عنه
 بأنه كمنظار يمس مغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في الكرية الحسية وان منع الكرية
 الحقيقة لان الكرية الحقيقة جسم بسيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون
 الخطوط الخارجة منها الى السطح في جميع الجوانب متساوية قال في شرح المواقف
 قد بين القلاسة ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر
 الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معدلة الى كرتة قطرهما ذراع وعلى هذا
 تكون نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ
 كنسبة سبع سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال في شرح المواقف
 وما كان من العناصر لطيف فهو الى الدلائل أقرب وما كان ~~أخف~~ فهو من القل
 أبعد فان اللطيف يطلب جهة العلو وال~~خفيف~~ يطلب جهة السفلى ثم ان
 العناصر يابسها كائنة وفاسدة لان مياهها من العيون تغلب بها فالفاسد حيث
 الصورة المائية والكائن الصورة الجارية والظفر بمحملة أصحاب الحسل ماء والهواء
 الملائق للاناء المبرديسرة طرا والماء المغلي والشملة يصيران هواء والهواء يصير نارا
 كما في كور الحداد وما المركبات كالماء والثلثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات
 فانهم اخلقوا من امتزاج هذه الاربعة باخرجة مختلفة معدلة لخلق مختلفا والامرجة
 جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البائط بعضها في بعضها فان
 تنمغرا أجزاء البساط فتخلط بحيث تمكسر سورة كل واحد منهم سورة الاخر فتحدث
 كيفية متوسطة (المبحث الرابع) في حدوث الاجسام اتفق الما من والتماري
 واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتهم ودليل الحدوث
 هو ان الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث ~~وكل~~ لا تخلو عن الحوادث فهو حادث
 يقال له في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهرها ثم نظر اليه نظر
 الهيبة فذا بت أجزاء فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالذئبان فخلق منه السموات
 فخلق على وجه الماء بسبب الحر ~~مكة~~ زيد فخلق الارض منه ثم ارساها بالجبال

وزعم ارسطاطاليس وأبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا أن الافلاك قديمة بمرادها
 ومقاديرها والاشياء الهاموسى حركاتها والعناصر قديمة بمرادها وصورها الجسمية
 بنوعها وصورها النوعية بنفسها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم
 تتعاقب اشخاصها وأن الصورة النوعية أربعة أنواع صورة الماء وصورة الهواء
 وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الأربع بنس مشتركة قديم بعضها
 أنواعها الأربعة وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره
 أن الاجسام كلها قديمة بمرادها محدثة بصورها الجسمية وللنوعية وبجميع صفاتها
 واسمها لأن مقتضى ذلك من لدنى قدم الاجسام غير مسلمة (المبحث الخامس)
 الابدان الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابدان مقارة للمادة
 الجسمية أو لا خلافا لهند فانهم ذهبوا الى أن الابدان غير متناهية وأن ما وراء كل
 جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثانى فى الجواهر المفارقة عن المادة) أى الى
 ليست بجسم ولا جسمانى وفيه سبعة مباحث (المبحث الاول) فى الجواهر القائمة عن
 الحواس الانسانية علم أن المتكلمين أنكر الجواهر المجردة خالقن والشياطين
 عندهم بل عند جميع الملبين أجسام لطيفة تتشكل بأى شكل شاءت وتقدر على
 أن تتولى فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء واختلق
 الملبون فى اختلاف البطن والشياطين بالنوع مع الاتفاق فى أنهم ما من أصناف المكافين
 كالملائكة والانس كذلك فشرح المواقف قال المصنف وظاهر كلام الفلاسفة أن الخلق
 والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الجسدان فتكون عن قبيل المجرذات
 لأن النفوس البشرية عندهم من قبيل المجرذات وأما الملائكة فذهب أكثر المسلمين
 الى انها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل عليهم
 السلام كانوا يرؤنهم كذلك منقصة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق
 والتزهد عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
 وهم العابدون والملائكة المقرَّبون ويسبحون الكروبين أيضا وقسم يدبر الامر من السماء
 الى الارض على ما سبق به القضاء ويرى به القلم الالهى لا يعضون الله ما أمرهم
 ويفعلون ما يؤمرون كذا قال المصنف فى تفسيره وأحال هناك تفصيله الى الطوابع
 وترى رملد كره أن الجواهر المفارقة عن المادة إنما تكون مؤثرة فى الاجسام
 أو مدبرة للاجسام أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هى العقول السماوية
 عند الحكماء والملا الا على فى عرف أهل المشرع والثانى أى المدبرة للاجسام تنقسم
 الى علوية تدبر الاحوام العلوية أى الملكية وهى النفوس الملكية عندهم والملائكة
 السماوية عند أهل المشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر الثقلية إنما تكون مدبرة
 لا بسائط العناصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع الكائنات شأى الخاصة من

انبساطا بالتركيب وهم يعرفون ملائكة الارض واليهام اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال ياتني ملك البهار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارواق
 واما أن تكون مدبرة للانسان الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الساطقة
 أقول تسمية مدبر البساط العنصرية وأنواع الكائنات بملائكة الارض افساها
 في عرفنا الشرع والمصرح في شرح المواقف في بيان أحكام العقول أن هذا القسم
 يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل أن النفوس
 الارضية تطلق على قسمين ثم ان الشاغل أي التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة
 لها فمقسم الى قسمين بالذات وهم الملائكة الكرويون عند أهل النزرع والى شري
 بالذات وهم النسيان والى مستعدة للتغير والشرع وهم الجن أقول المعهود من كلامه
 هذا ان من الملائكة قسما آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالملائكة الاعلى عند أهل الشرع
 وبالعقل عند الفلاسفة وليس كذلك لأن أهل الشرع لا يقولون بأن من الملائكة
 ما يؤثر في الاجسام اذ لا يؤثر في الوجود عند أهل الشرع الا انفعته الى والملائكة الاعلى
 عندهم هم الملائكة مطلقا وأشرافهم كما مصرح به المستند في تفسيري في سورة
 الصافات (المبحث الثاني فيما رزقه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما رزقوا
 أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيق لا يتكفر به بوجه من
 الوجود فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد فلو الصادر عنه تعالى اول العقل الاول
 فله عقل الاول ثلاثة اوجه وجوده من المبدأ الاول ووجوده بانظر اليه أي الى الجدا
 الاول واسكانه في ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثان وبالا اعتبار الثاني يصدر
 عنه النفس الجزئية للفلك الاول وبالا اعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الاول ويصدر عن
 العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة للفلك الثاني الى أن
 ينتهي الى العقل العاشر المعنى بالعقل الفعال **ثمة** فله وثلاثة اوجه في عالم العناصر
 فيصدر عنه الهيولى العنصرية والاصور الجسمية والاصور النوعية بشرط استعداد
 الهيولى وهم يزعمون أن ما سماه أهل الشرع بيجريل هو العقل العاشر وتمسكوا على
 أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي لكانت
 مصدرية لهذا غير مصدرية لذاته فان المصدرين ان دخلتا أو دخلت احدهما
 في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب وان كانتا خارجتين أو كانت احدهما نفس
 الواحد الحقيقي والاخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولا فيكون للواحد
 الحقيقي مصدرية لذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية فيقتبس من واجب
 عنه بأننا نقتران المصدرين خارجتين عن الواحد الحقيقي ايكن المصدرية لكونهما
 من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجد لها فلا
 تكون الذات مصدر الا مصدرية فلا تكون مصدرية اخرى فلا تسأل ولو سلم

تسلسل المذريات فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير متسلسل هكذا في شرح المؤلف
ثم ان المفهوم من هذا الشرح انه يريد عليهم ان الوجوه الثلاثة للعقل الاقل ان كانت
امورا وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح ان تصدر من الواجب تعالى
والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان كانت امورا اعتبارية امتنع ان
يصبر لها مدخل في صدور الامور الوجودية من العقل الاول وايضا يريد عليهم ان
استناد الفلانة الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثيرة لا يقتضي
ان يجهتوا احد في العقل الثاني كما زعموا وسلك جدارا مستقيما استناد الصور
والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفاتحة عن الحصر الى العقل الفعال بشكل
ايقاظ بالجله لا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتقدوا عليه في هذا المطلب انتهى
وقال في شرح المواقف تظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في النفوس
المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من الخرافات ليحقق
ويتبين للعاقل انه لا ثبت أي لاجبة لهم فيما يقولونه ولتعتقدونه ولا معول على ما يقولونه
عن اولئكهم وانما هي خيالات فاسدة وتغويها تباردة يظهر ضعفها باوائل التسطر
ثم البعض بالبعض يعتبر اه (فرع) زعم الفلاسفة ان العقول العشرة ليست بغاسدة
ولسادته وسلك منها نوع منصرف في شخص جامعة لكلاتها بالفعل وعاقلة لذاتها
وبجميع الكميات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة ان لكل فلك
من الافلاك التسعة نفسا مجردة لتصرف كميات الغير المشابهة وان تلك النفس قوة
جسمانية فانما عنها ومحلا لا يرتسام الصور الجزئية للحر كانت كالقوة الخيالية التي
هي محل لارتسام الصور الجزئية وفاتضة عن نفوسنا على ابداننا الا ان القوة الخيالية
مختصة بالذماغ وتلك القوة سارية في حرم الفلك ~~تكون~~ بسبب اقربها للكميات
الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المطبوعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند
الفلاسفة ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والتهوية والغضب
(المبحث الرابع) في ان النفوس الانسانية مجردة أي ليست قوة جسمانية حارة في المادة
ولا جسماني هي لا مكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فمن غير ان تكون داخل فيه بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة
ووافقهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام القزالي والراغب وجميع من
الصوفية المكشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفي المجردات على الاطلاق فعزلا
كانت اذ نفوسه كذا في شرح المواقف وسيجيء ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير
الروح والروح عندهم بخلاف لطيف فيبعث من القلب والمصنف ذكر خمس دلائل
عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

الحية وقال بعد ثقلها (واعلم) أن هذه النصوص تدل على المفارقة بين النفس والبدن
 لا على تجزئتها واختلاف المنسكون تجزئ النفس الناطقة فقال ابن الراوندي
 أن النفس الناطقة جبر ولا يجزأ إلى القلب وقال النظام أنها جسم لطيف سار في البدن
 مريان ماء النور في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا تتحلل ولا تتفقد فسادت
 سارية في البدن فالبدن حتى فإذا فارقت فالبدن ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ
 الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث
 قوى أحدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة لتكونها مبدأ العلوم والحكم
 والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح
 والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية
 التي هي مبدأ التمدد والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوة لأنها مبدأ الجذب
 الملازم وقيل النفس هي الخلط الأربعة المتدلة كما ذكرها الصغرا والدم والبلغم
 والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الخلط وقيل هي الدم المعتدل
 اذ به كثرته وأما عند الله تعالى القوة الحياة وقيل هي الهوام ذاتها طامه طريقة بين تنقطع
 الحياة والمقتار عند جهور المتكلمين أنهم الهيكلي المحسوس جميع ما ذكره من خواص
 من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف وألم أن شيئا من ذلك الذي روي أنه لم يبق
 عليه دليل انتهى وقال المصنف رحمه الله في نفسه مرة قوله تعالى وبه يخلق من الروح
 قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا هو إشارة إلى أن الروح مما لم يمكن
 معرفة ذاته الا بهوار من غيره مما يلنس به فلهذا اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر
 موسى عليه السلام في جواب وما رب العالمين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح
 في هذه الآية بالذي يحييها بدن الانسان ويديره وفسر قوله تعالى من أمر ربي بشوه
 من الابداعات السكاكية يحسن من غير مادة وفولد من أصل (المبحث الخامس)
 في أن النفس الناطقة حادثه اتفاق المليون عليه اذ لا قدم عندهم الا الله وصفاته
 عند من أثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن
 أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بهديان كبقية نيكو البدن ثم أنشأناه
 خالقا آخر والمراد بهذا الانتشاء الخاصة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل
 البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بأنني عام وغاية هذه الأدلة
 الطعن دون البين الذي هو المطلوب أما الآية المهور أن يرده قوله ثم أنشأناه بجعل
 النفس متعلقة بالبدن فلا يمنع أن تحدث النفس قبل البدن وأما الحديث فلا نه خبر
 واحد فدلالة الآية على حدوث النفس مع البدن ظنية وثبوتها قطعية ودلالة الحديث
 على حدوث النفس قبل البدن قطعية لكن ثبوتها ظني فهما متعارضان لا وجهان
 لاحدهما على الآخر بل لكل منهما جهة وجهان الكل من المواقف وأما الفلاسفة

فقد اختلفوا في حدوثها فذهب ارسطاطاليس الى أن النفس حادثه وشرط لحدوثها
حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى أن النفس
قدية (المبحث السادس) في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه
قال الفلاسفة النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة لكانها متعلقة بالبدن تعلق
العاشق بالمعشوق مشقاً بجذبيها الهامياً فلا ينقطع مادام البدن صالحاً لان
تعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كالاتمساك ولذا اتهم الحسيين
والمعتلين عليه وهي أي النفس تعلق أولاً بالروح وهو الجسم اللطيف البضارعي
المنبعث من القلب المتحرك من أطفأ أجزاء الأغذية قال في شرح المواقف
فإن القلب لا يتجرب في جانبه الايسر يتجذب اليه لطيف الدم فيختره بجزءه المفرطة
فذلك البضار هو المسمى بالروح عند الأطباء وعرف كونه أول متعلق النفس بان شدة
الاصحاب يعطى قوتاً للحس والحركة عماراً موضع الشد ولا يطلها عما يلي
جهة الدماغ وأيضا البحار الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح
قوة تسرى تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماله تشترك تلك القوة
في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة الماثرة فنع ذلك
العضو وقال في المواقف وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات
المقوى اقول فقول المصنف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم اهله جمع
في الجملة بين الشريعة والفلسفة فقد برهن ان القوى المشارة بأسرها تنقسم الى مدركة
والمحرك وتنقسم المدركة الى ظاهرة والباطنة أما المدركة الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وهي قوة مودعة في العصبين المجموعتين اللتين تتلاقسان
وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتبعان الى العينين بعد
التقاطع وادراك البصر المدركات بالتمكاس صورة من المرقى الى الحدة وانطباعها في
جزء منها وقيل باتصال شعاع مخروطي يخرج من الحدة الى المرقى الثاني السمع وهو قوة
مودعة في العصب المفرش في مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع أي القوة السامعة
وصول الهواء المتوج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة في الزائدين
النابتين في مقدم الدماغ الشبهتين بحلقتي الحديد وتذكر القوة الشامة الروائح
بوصول الهواء المتكثف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء متعلقت
من ذى الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفرش
على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالذوق
ووصول الذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تنتشر في الرطوبة أجزاء من ذى
الطعم ثم تقوم في اللسان فتأخذ الرطوبة تسهيل وصول الحامل للتعوم الى القوة
الذائقة الخماس الامس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراك القوة اللمسة

بالصل إلى الجلد باللمس وأما القوى المدركة الباطنة فهي خمس أيضا اثنتان منها
مدركة ومثلثة معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة
منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الخمس المشتركة تدرك
جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة ولا يجوز ان يدرك للحواس المشتركة
ولا مشتركة هذه الحواس فيه يسمى حساسات مشتركة والثانية الخيال وهي قوة تحفظ
مدركات الحس المشتركة من صور المحسوسات والمثابثة الواهمة وهي قوة تدرك
المعاني الجزئية كصدقات يد وعداوة عمرو والارادة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه
الوهم والخامسة المتصورة وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحفاظة من الصور
والعاني مع بعض وتفرق بعضهم عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها
العقل في مدركاته يضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومثاله ان استعملها الوهم
في المحسوسات مطلقة أي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر أو غيره من الحواس
الخمس الظاهرة ولعل المراد في صور المحسوسات المتصورة في الخيال وفي المواقف أن
للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ يمتد بها
على شكل الدودة بلغة البطنان فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال
في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتصورة
هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من المحسوسات التي
في احد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فتصرف بالتركيب والتفصيل
انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا طرق افة الى محل من
هذه المحال اختل فعل القوة المختصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك القوى
العشر للنفس الحيوانية والنفس الانسانية قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية
وعقل تدرك النفس بها الكليات وتحكم بينهما بالنسبة الايجابية والسلبية وتدرك بها
أيضا الجزئيات المجردة وفي حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه
القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال وأما القوة المحركة فتقسم الى محرك
اختياري ومحركة طبيعية ما المحركة الاختيارية فهي اما باهنة أو فاعلة (والثانية)
القوة المنبثة في العضلات بما يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض
الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هي المبدأ القريب للمحرك فان الحركة لها
مباد أربعة مرتبة الاول تصور الجزئي الثاني الملائم والثالث التوافر والرابع شوق ذبعت
عن ذلك التصورا ما هو جاذب ان كان ذلك الشيء لذية أو نافع أو يسمى شهوة وأما ما هو
دفع أو غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا ويسمى غصبا ونشأت الارادة
أو الكراهة وهي العزم الذي يتجزم بعد التردد في الفعل والترك والرابع حركة
حاصلة من القوة المنبثة في العضلة كذا في الاصلهاني والاولى أي القوة الباعثة

وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية هي التي يحث النفس على تحريك الاعضاء فان
 حملت على التحريك بلحلب المنافع تسمى القوة الشهوانية وان حملت على التحريك لدفع
 المضار تسمى القوة الغضبية وأما القوة المحركة الطبيعية فهي المالحظ للشخص
 أو لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذبية وهي القوة التي تحصيل الغذاء الى
 مشاكلة الجسم المغتذى ليكون بدلا لما يتصل عن المغتذى بالحرارة الغريزية والحرارة
 الحاصلة بالحركات الغذاء ككسامة ما به غناء الجسم وقوامه والقسم الثاني للنسامة
 وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومتقابل
 القوة الذبول وهو انتعاش البدن في الاقطار الثلاثة وأما السمن فهو الزيادة في العرض
 والعمق فقط وانه مخصوص باللحم وما في حكمه ولا يكون في العظام بخلاف النماء فانه
 زيادة في جميع الاجزاء ومتقابل السمن الهزال قال الاصفهاني النسامة والغاذبية
 يتشاركان في الفعل فان كلاهما فاعله تحويل الغذاء الى ما يشاء كل البدن فان كان
 التحويل على قدر ما يتصل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو الخور والثانية اعنى القوى
 التي اودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مولدة تفصل
 جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني مصورة تحيل تلك
 المادة في الرحم وتفيد لها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع
 الطبيعية اربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة أما الجاذبة فهي التي
 تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء وأما الهاضمة فهي التي
 تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزأ من المغتذى بالفعل وأما ما يجعله جزأ بالفعل فهو
 القوة الغاذبية كما سبق وللحقيقة الهاضمة اربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم
 فيها ان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهري شبيه بعماء الكشك الخبز في بياضه وقوامه
 يربط هذا الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت المنطقة المضغوطة تنضج الدما مبل
 فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه ان يصير الغذاء
 بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق السمعة بما سار بقا بحيث يحصل من
 الكيلوس الاخلط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق
 فان الاخلط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبها المهدب
 وفي تلك العروق تنضم الاخلط انضماما تاما فوق الانضمام الذي في الكبد الرابعة
 في الاعضاء بعد ما تدفع الاخلط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان يصير
 الاخلط بحيث تصلح ان تكون جزأ من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل
 لا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التي في المعدة الفضل
 الذي يدفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة أو مرتين
 وللمرتبة الرابعة في الاعضاء المتى وتتمام التفصيل في شرح المواقف وأما القوة

لما سكت في القوة التي تمسك الجذب بمقدار ما تفعل فيه الهاضمة واما الدافعة فهي
 القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهبط الى ذلك العضو وفي المواقف وشرحه ان
 اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبني على أصلهم من أن الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد والاجاز ان يستند بجمع الافعال المذكورة الى قوة واحدة
 بالذات وقد ثبت ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى
 وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل في جهات الافعال
 الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال الهيبة وما راي في خلق
 الحيوانات من الحكم والمصالح التي تهيئت فيها الاوهام ويجزت عن ادراكها
 العقول والافهام وقد بلغ المدقن من تلك الحكم والمصالح خسة آلف وما لا يعلم منها
 أكثر مما علم ذلك المتأمل أن تلك الافعال لا تصدر الا عن علم كامل علمه خير بياض
 الاشياء حكيم متقن أفعاله مطابقة لمصانع ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى قوى
 عديدة الشعور على أن في الاعتراف بالقاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء
 فائدة عظيمة هي الاستعانة من كثير من أمثال هذه التكلفات التي يهتك بها العقل
 الصريح أي النفاص من منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم وبنا لا تزغ قلوبنا
 بعداذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب انتهى ما في المواقف وشرحه
 مختصرا (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت
 البدن ممكن عندنا ولكم غير واقع لدلالة الأدلة عليه وأما الفلاسفة فقالوا النفس
 الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادية وكل ما يتقبل العدم فهو
 مادي وكتبا المقدمتين ممنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة أبواب
 الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه
 ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما بطلان الدور فلان الدور
 توقف الشيء على ما يتوقف عليه وفوق الشيء الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى
 الدور ودورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على ج وان كان بمرتبتين أو أكثر
 يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على د ود على ج ونتيجة هذين
 القياسين توقف ج على ج ولا يعني ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم
 لهذا الباطل باطل وأعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء
 على نفسه لارج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على ج كذلك
 كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج وج مقدم على ب فيلزم ان ب
 مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه
 ثلاثة الوجه الاول برهان التعليق وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية
 فتوجد في هذه الامور رجلتان احدهما اقصر من الاخرى بواحد من جانب التناهي

فيمكن تطبيق احدي الجملتين على الاخرى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول
 من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثاني من الناقصة
 بازاء الثاني من الزائدة وهكذا في سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملة
 الزائدة واحدا من الجملة الناقصة يلزم أن يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال
 وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف الالتناهي فتكون التناهي
 ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها واحدا كانت تناهية أيضا لان الزائد على
 المتناهي بقدر متناه متناه أيضا وهذا باطل لانه خلاف المقروض لان المقروض عدم
 تناهي الجملة الزائدة أقول نقرر هذا البرهان اجمالا لأنه لو وجدت الامور الغير المتناهيية
 لم وجود جملتين فيها احدهما ناقص من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين
 امكان تطبيق احدهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه احدا
 المحالين السابقين فامكانه محال أيضا فيرد عليه أنه ان أريد من التطبيق التطبيق
 في اثنان ج فلزم امكانه ممنوع لجواز أن يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي
 في الخارج محالا وان أريد من التطبيق التطبيق في العقل بمعنى ملاحظة العقل اجمالا
 لا تطبق احدي الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة
 الانطباق لا تستلزم امكان اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل
 أن الانطباق في الواقع يستلزم امكان المحال في الواقع وملاحظة الانطباق تستلزم
 ملاحظة المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس بمحالة فملاحظة الانطباق
 ليس بمحالة وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحالة فتأمل والمصنف (الوجه الثاني
 ردان التضايغ) وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهيية لكل واحد منها
 سابقة بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف
 التناهي فان فيه احدهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف العلل كان فيه
 مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقة فقط فاذا وجدت في كل جزء
 من الاجزاء الغير المتناهيية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقة أو مسبوقية
 يحصل هناسلستان آخرتان سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى
 أن السابقية والمسبوقية متضايقان لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر لا بمعنى
 أن سابقة الشيء تضاد مسبوقته أو يجوز أن يكون الشيء سابقا غير مسبوق
 كالواجب تعالى وأن يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى أن سابقة شيء
 على الآخر تضاد مسبوقية الآخر وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقيات
 والمسبوقيات وكل التسلسل من جانب المبدأ فالمعلول الاخير متسبوقية
 بلا سابقة وكل واحد من آحاد السلسلة سابقة ومسبوقية فبتساوي عدد
 السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية

بلا سابقة فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات بواسطه وهو محال لان احدهما
 المتضايقتين اذا استلزم الاخر فلا يتصور زيادة سلسلة أحد المتضايقتين على سلسلة
 المتضايقت الاخر فلا يتلاقى أحد المتضايقتين بدون الاخر هذا حاصل ما قالوا وأقول
 ان أرادوا بقاءهم يبق في المعلوم الاخير مسبوقية بلا سابقة أنه يبقى فيه بلا سابقة
 تضايقة فيها فهو ممنوع لان مضايقة مسبوقية ذلك المعلوم السابق عليه عليه وهي
 موجودة وان أرادوا بلا سابقة ذلك المعلوم على الاخر فلم يكن ذلك السابق
 ليست مضايقة مسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبقيات على عدد السابقيات بقاء
 أحد المتضايقتين بدون مضايقة الاخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالجمله ان تلك
 الزيادة انما الرمت من فرض عدم التناهي من جانب واحد غير مستلزمة للحاصل فلو
 فرض التناهي من الجانبين أيضا يلزم تساوى عدد أحد المتضايقتين للاخر البتة حتى
 لو زاد عدد المسبقيات على عدد السابقيات في صورة التناهي من الجانبين للزم بقاء
 أحد المتضايقتين بدون مضايقة الاخر قلعل ماذا ذكره ومقاطعة نشأت من قياس غير
 التناهي على التناهي فتأمل وانصف وطيلك باجراء هذا البرهان على تقرير كون
 التسلسل في طرف المعلومات وتدبر اعتراضنا عليه أيضا ثم اعلم أن هذا البرهان على
 تقدير تسليعه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض من طرف العلل والمعلومات
 جميعا اذ لا يوجد حيث يندرج مسبوق بلا سابق أو سابق بلا مسبوق ثم ان الفلاسفة
 اشتراطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتيب في مقامهم ثم ان برهان
 التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين أنه يكفي
 في جريانه الترتيب فقط لان التطبيق وهمي وهو لا يقتضى الاجتماع في الوجود
 الخارجى (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل أنه لو ذهبت
 سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم تنفصل الى الواجب فالجمهور من حيث هو
 الجمهور محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل يمكن محتاج الى سبب
 فالجمهور محتاج الى سبب وذلك السبب اما نفس الجمهور أو جزؤه أو خارج منه
 والاول باطل بالبداية والثاني باطل لانه يستلزم أن يكون الجزء له نفسه
 وامله والثالث يستلزم انتماء السلسلة وهو خلاف المقروض وبيان ذلك ان السبب
 الخارج عن سلسلة الممكنات اما يمكن أو واجب والاول باطل لان المأخوذ هو جميع
 الممكنات سلسلة واحدة أو لاسل ولا شك أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات
 ليس يمكن بل واجب لذاته وهو ما في وسط السلسلة أو في طرفها راء ول باطل لانه
 يستلزم كون الواجب معلولا لبعض أجزاء السلسلة فهو في طرف السلسلة فلا يلزم
 تناهيهما على تقدير عدم تناهيهما وفيه نظر لم لا يجوز أن لا يكون الواجب طرفا للسلسلة
 كما أنه ليس في وسطها بل يكون سببا للجمهور الغير المتناهي بدون أن يكون واقعا

في نظامها بدلتني ذلك من دليل قال في شرح المواقف واعلم أن هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعاولات كما لا يخفى على ذي فطنة (المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسائل كثيرة والمشهور منها اثنان (المسلك الاول للمتكلمين) اعلم أن العالم احوهر أو غير من وقد يستدل على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بما كاه أو بمحدوثه بناء على أن هذه الحقيقة عند المتكلمين اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا كان الحدوث أو شطره فلهذه وجوه أربعة الاول الاستدلال بمحدوث الجواهر قال في شرح المواقف قيل هذه طريقة الخليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه الليل أي ستره بظلامه رأى كوكبا قال هذا ربى وانما قال كذلك لانه أباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فأراد أن يبينهم على ضلالهم ويرشداهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا ربى على طريقة حكاية قول خصمه فلما أفل أى غاب قال لا أحب الا قليل فضلا عن عبادتهم فان الانتقال والاحتجاب بالاستتار الجسمانية يقتضى الامكان والحدوث وينافى الألوهية كذا ذكره المصنف في تفسيره وهو يقتضى أن يكون الوجه الثانى الذى هو الاستدلال بإمكان الجواهر مسلك الخليل عليه السلام أيضا أقول لعل وجهه كون الاول طريقته عليه السلام أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس استدلى به على أن الله سبحانه واجب الوجود وإذا قال انى وجهته وجهى للذى فطر السموات والأرض الآية فيقرر الاستدلال بمحدوث الجواهر أن العالم الجوهري حادث وكل حادث فهو محدث فلهذا هو واجب الوجود لا بد من أن يكون واجبا لذاته أو منتبيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثانى الاستدلال بإمكان الجواهر وهو أن العالم الجوهري ممكن والام يمكن معدوماته وموجوداته أخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما متعنا لذاته وهو معدوم دائما وكل ممكن له سبب موجود بالبداهة وذلك السبب الموجد لا بد وأن يكون واجبا لذاته أو منتبيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثالث الاستدلال بمحدوث الاعراض اما فى الانفس واما فى الاقفاق أى خارج الانفس والاول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقه ثم مضغة ثم لحما وهذا لا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها من مؤثر لا شعوره لانها أفعال عجز للعقل عن ادراك الحكمة المودعة فيها والثانى وهو حدوث الاعراض فى الاقفاق مثل ما نشاهد من احوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن الوجه الرابع الاستدلال بإمكان الاعراض لتمامها وهو أن الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم

الزامية وهي الحقيقة تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقة تعالى عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهاني (الفصل الثاني
في التنزيهات) وفيه نسبة مباحث (المبحث الاول) ان حقيقة تعالى لا تقابل غيره
أى لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره في تمام الماهية فالمخالفة بينه وبين سائر الذوات
لذاته الخصوصية لا لازمة عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسن البصري
فانهم سموا حاله المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
الافى الالهام والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزوع عن المشكل
أى المشاركة في تمام الماهية والنزلة الذي هو المشكل المنسأد أى المخالف تعالى عن ذلك
أولوا كبيرا الثاني اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة
لخالقه بالتعين لاقتضاء الاثنية ذلك فان المشاركون في تمام الماهية لا بد وأن يتخالفوا
بتعين وتنحصر حتى تتنازله هو يتم ما يتعدد ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضى الاحتياج الى الاجزاء
والاحتياج يقتضى الامكان والامكان يشافى الوجوب الذاتي كذا في شرح المواقف
قال قدماء المتكلمين وهم المستزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوى سائر الذوات وانما
يتنازعن سائر الذوات بأحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة
هذا عند أبي علي الجبائي وأما عند أبي هاشم فانه فصل على تميزهما هذه من الذوات
بجالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا لا يرد علينا قوله تعالى
ليس كمثل شيء لان المعادلة المنقبة ههنا هي المشاركة في أخص الصفات دون
المشاركة في الذات والحقيقة وأحصر على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن
ذاته تعالى تساوى سائر الذوات في كونه ذاتا اذا المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذوات
واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات أعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم
يجوز أن يكون أعم اعارض للذوات الخصوصية المخالفة للحقائق اذ قد ثبت في غير
هذا الفن أن عنوان الموضوع أى مفهومه قد يكون بين حقيقة ما صدق عليه
وقد يكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها نحن أين ثبت القائل والاتحاد
في الحقيقة مجرد اشتراك العنوان فهذه المغلطة منهم منشؤها عدم الفرق بين مفهوم
الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم أعمق الذى
يسمى ذات الموضوع كذا في شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك
بين جميع الموجودات ويتنازعن غيره بقية سلبى هو أن وجوده ليس بزمانه سلبى ذاته

بل هو عينه بخلق سائر الموجودات فان وجودها رانده على ماهياتها وبطلانه
 ظاهر لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب أمراً مخالفاً لجميع امکانات تعالى
 عن ذلك علواً كبيراً كذا في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا
 النقل منهم بل قد صرح القساري وابن سينا بخلافه فانهما قالوا الوجود المشترك بين
 الواجب والممكن الذي هو الوجود في الوجودات رانده على ماهيته بالضرورة وانما هذا
 الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو رانده عارض لماهية تعالى
 أو ليس برانده (المبحث الثاني) في نفي الجسمية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافاً
 للجسمية فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفية كما في شرح المواقف
 وليس في جملة خلافاً لاكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في القاموس وقيل
 بـ كسر الكاف وتحقيق الراء فيه فضم قالوا انه تعالى على العرش عارض للصفة
 العلمانية وبه منهم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير محاس له واستدلوا بانوار الاله
 المشعرة بالجسمية والجهة وأجيب عنه بان الأدلة النقلية لا تعارض القواطع
 العقلية الشافية للجسمية والجهة بحيث لا يقبل التأويل ويستند ما تقرض علم تلك
 الأدلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على اسم
 الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما ان قالوا هو مذهب المأوليين
 وقول من عطف قوله والراسخون في العلم على الله والتأويلات مدكورة في المطولات
 على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) في نفي اتحاد تعالى بغيره ونفي اوله في غيره
 أما نفي الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيا بهما الاتحاد وجودين
 فهم بعد اثنان متغيران لا واحد وهو يناقض الاتحاد وان لم يقيا بوجودين لم يتعد الا انه
 حينئذ ان عدم ما وجد ثالث فليس بتحدين وان عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق
 الاتحاد أيضاً ثم ان الاتحاد هو كون شيء واحد به شيء آخر وهذا هو مفهومه
 الحقيقي كذا في الاصفهاني قال شارح المواقف في ذلك الموضوع في المواقف الثاني
 ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئاً آخر من غير ان يزول عنه شيء أو يضم اليه شيء آخر
 انتهى وقول الاصفهاني هذا هو مفهومه الحقيقي اشهر بان للاتحاد مفهومين أحدهما
 مجازي كما كنه الإشارة الى ما قال شارح المواقف في ذلك الموضوع أيضاً ان الاتحاد يطرأ
 بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شيء ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة
 أعني التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود أبيض في الاول زال حقيقة الماء
 بزوال صوره عن هوله الى الهواء وفي الثاني زال صفة الاسود عن الموصوف
 وانصف الموصوف بصفة أخرى هي البياض والمعنى الثاني صيرورة شيء ما شيئاً آخر
 بطريق التركيب أي بطريق انضمام شيء آخر له كما يقال صار التراب طيناً بانضمام الماء
 اليه وتركبه معه انتهى ومقصود المصنف في الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين

المهازين منقيا عنه تعالى أيضا لكنهما جازان في غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
 مداهية بطلان الاتحاد بالعنف الحقيقي مطلقا أي سواء كان في الواجب تعالى
 أو في غيره وأما في حلوله تعالى في غيره فلان الحلول قد قام موحود بوجود آخر على
 سبيل التبعية وهو يمنع عليه تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول من التصاري
 وجمع من المتصوفة أما التصاري فقد سكت عنهم انهم قالوا باتحاد ذات الله تعالى
 بالشيء وبحلول ذاته تعالى فيه وأما جمع من المتصوفة فقد سكت عنهم انهم قالوا
 اذا انتهى العارف بما فيه مراتبه انتفى هو به وصار الموحود هو الله تعالى وحده
 وهذه المرتبة هي الغناء في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا أيضا ان الله تعالى
 يحل في العارفين فان أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فسادهم وان أرادوا به
 معنى غيره فلا بد من تصويره أولا حتى يمكن نفيه أو اثباته (المبحث الرابع) في نفى قيام
 الحادث بمعنى الموجد بعد العدم بذاته تعالى فنعى قيامه بذاته تعالى بجهور العقلاء
 من أرباب المل وغيرهم خلافا للكرامية كذا في شرح المواقف فالعلم والقدرة
 والارادة موجودة قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لجمايل مذهبي في صفات
 الله تعالى على ما في شرح المواقف انه على ثلاثة أقسام الاول صفة حقيقية محضة
 بمعنى كونها حقيقية أنها ليست باضافة ومعنى كونها محضة انها خالصة عن الاضافة
 أي لا يُلحقها اضافة الى الخلق كالوجود والحياة والنسائي حقيقية ذات اضافة
 كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تعالى مع الجمال ولا يجوز
 التغير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث وانما القديم الشئى فانه لا يجوز التغير
 في نفس السفة ويجوز في تعلقها واحتجت الكرامية بانه تعالى متكلم بجميع بصير
 ولا يتصور هذه الامور الوجود الخطاب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب
 حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وأجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات
 وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة اذ الكلام
 عندنا بمعنى نفسه قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود الخطاب بل المتوقف
 على وجود الخطاب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكرامة كذا في شرح
 المواقف أقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات اضافة
 كالقدرة والتكوين (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ
 من الامراض المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطن كالطعم واللون والرائحة والالام سواء
 كان الالام حسيا أو عقليا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
 والحزن والخوف وانما ظاهرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للترصيب المتنافي
 للوجوب الدائى وأما اللذة العقلية فنفاها المليون ويجوزها الفلاسفة وقالوا ان من
 تصور كما لا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا يعسر من أن يتلذذ به

وفي الاصفهاني والحق ان اللذة والالم من نواجع المزاج ولا شك في استحالة المزاج
عليه تعالى فلا شك في استحالةهما أيضا (وفي مقام التنزيه مبحثان آخران) ذكرافي شرح
المواقف (المبحث الاول في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض) أما الجوهر فنقول انه
مسلوب عنه تعالى أما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المخصى بالذات والله
تعالى ليس بمختص بواحدة الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور في وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس
ماهيته عندهم فلا يكون جوهر عندهم وأما العرض فلا يحتاجه في وجوده
الى تحله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه (المبحث الثاني في انه تعالى ليس
في زمان) اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمان أي ليس واقعا في الزمان أي ليس
مقتدرا به في ذاته وفي صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا
أما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار أو مرتغير وهو حركة محددة الجملات فما
ليس بمتغير في ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار أو مرتغير وأما ما كان متغيرا في شئ منها
فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعا فتغيره واقع في الان
الذي هو ظرف الزمان فالأفتر له أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن
للزمان وحاصل مع حصوله وأما أنه زماني وآتي بمعنى انه واقع في أحدهما فلا وأما
عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد يقتدر به متجدد فلا يتصور في القديم الذي
ليس بمتجدد أصلا أن يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتجددات مثل ما سبق
وليس بمتقدر بها فاذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيدون موجودا في الابد
وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة أي مقدر به ما يلزمنه
مقارن لها من غير أن يتعلق بها كتحلق الرمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا
لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل (الفصل الثاني في التوحيد)
احتج الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته
تعالى فلا يشاركه في وجوب الوجود غيره ما كان مشار كاله في ذاته فيتنازع في التفسير
بالتعين فيكون الواجب تعالى حاشا فمركبا من الوجوب والتعين وكل مركب
يحتاج الى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج الى التفسير يمكن وهذا بناء على مذهبهم
من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عديم كما سبق فلا يلزم
من انضمامه الى شئ آخر التركيب أقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المسمى
وهو هنا التوحيد اذ الدليل ملزم للمسمى ولا يلزم من فساد المزموم فساد اللازم
واحتج المتكلمون على نفى الالهين بهر ان التنازع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما التنازع بان يريد أحدهما
حركة جسم في وقت معين والاخر سكونه في ذلك الوقت والتسالي وهو امكان التنازع

باطل والملزوم مثله أما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما أمر يمكن
 في نفسه وصحته كذا اتعلق الارادة لكل منهما أمر يمكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين
 المرادين وهو ظاهر وأما بيان بطلان التالي فلان القانع باطل لانه سينتد اما ان يحصل
 مرادهما فيجتمع الضدان واما أن لا يحصل مراد كل منهما ما هو محال لان الجسم
 لا يخلو عن الحركة والسكون معاً مع انه يلزم أيضاً بهما حينئذ واما أن يحصل
 مراد احدهما دون الآخر فيلزم بهما الاخر فاذا كان القانع باطلا كان امكانه باطلا
 أيضاً لان امكان المحال محال أيضاً ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية
 مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم
 بأن الله واحد حق يلزم الدور بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق
 الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المجزئة على صدقه لا على التوحيد
 فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه لا يخالف في مسئلة التوحيد الا الشنوية
 دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
 بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
 أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها
 الى ما هو الله حقيقة بان تشفع لهم وأما الشنوية فالمساوية والديانة منهم قالوا
 فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والجور منهم ذهبوا الى ان
 فاعل الخير هو بزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون بزدان ملكا وأهرمن شيطانا
 فأنزلهم الله (الباب الثاني في صفاته النبوتية) وفيه مقدمة زدتها من شرح المواقف
 وفصلان المقدمة في أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم يعلم
 قادر بقدرته مريد بإرادة جميع بسبح بصبر يصبر حتى بحياة وذهب اليه الاشاعة
 واستدلوا على زيادة الصفات بأنه لو كان العلم بنفس الذات والقدرته أيضاً بنفس الذات
 كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم بنفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال
 في باقي الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى نفي الصفات القديمة الزائدة
 على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان
 صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع بدهة
 تغاير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
 معنى بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ليست
 ذاتك كحقيقة في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في الانكشاف الى صفة العلم
 بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل الله ومات
 بأمره كما كشفه عليه تعالى لاجل ذاته وذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
 في سائر الصفات ومرجع كل ذمهم اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وغاياتها

من الذات وحدها أقول إذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ما ذكرنا
لا يحصل استدلال الاشاعة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا
التصديق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدئيهما واحدا والاشاعة قالوا صفاته تعالى
ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا نقي للتعيين قلت لم يريدوا بالعبارة استغناء العينية
بل أرادوا بها معنى أخص من انتفاء العينية وهو إمكان الانفكاك بمعنى قواهم لا غيره
لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته أزلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت
الكرامية لما كان انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعة أن صفاته تعالى
قدية ممكنة في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى أن صفاته مستندة الى ذاته بالاجباب
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في افعاله بعض ما ذكرته
ما أخوذ من شرح العقائد للفنثاري استدلت الفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته
تعالى لم يكن ذاتها مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا لرفعها عنها وهو محال
وأجيب بنوع الاستعانة واستدلت المعتزلة والتشبيعية بأنه لو كان للواجب صفات
موجودة قائمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى أو دخلوها عنها
في الازل واما قدية فيلزم تعدد القدماء والنصارى كقوت ثبوت ثلاثة من القدماء
وهي الوجود والعلم والحياة وسجوها الاب والابن وروح القدس فاختلكت جميع أثبت
الاكثر والجواب أن اكفار النصارى لا ثبوتهم قدماء مستقلة بذواتهم ولهذا زعموا
انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات
وصفات قائمة بها قال النجاشي ومن غايه جهلهم أي النصارى جعلوا الذات الواحدة
ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وقال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التي تتعلق بها كثرة احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال
عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها أو أمثالها مما لا يدركه الا بالكشف ومن أسنده
الى غير الكشف فالمراد به هو ما كان قابلا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى
بأساسي اعتقاد أحد طرفي النقي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني
(الفصل الاول) في الصفات التي تتوقف عليها افعاله تعالى وفيه أربعة مباحث
(المبحث الاول) في القدرة قال في شرح المواقف انه تعالى قادر أي يصنع منه ايجاد
العالم وترصه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وإلى
هذا ذهب المبينون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا بيجاد العالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته تمتنع خلقه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان
واثبتوا له الاجباب زعمانهم انه السكال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان مشيئة الفاعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كزوم العلم وسائر الصفات
 الكلية فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فقدم الشرطية الاولى واجب
 صدقه ومقتضى الثانية منفع الصدق لكن الشرطين صادقتان في حق الباري تعالى
 انتهى أقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفها دليل المتكلمين
 هو أنه تعالى لو كان موجبا بالذات لم يقدم الحادث والتالي باطل بالبداهة وأما بيان
 الملازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط
 حادث فلا يلزم النقص عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم
 أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط آخر حادث ويستند يلزم التسلسل في الشروط
 الحادثة متعاقبة أو متحققة وكلاهما محالان أقول لعل هذا دليل تحقيق بناء على اسناد
 جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة وأما الحكماء فهم يمتنعون
 ملازمة هذا الدليل يشاء على انهم لا يستندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون
 بقدمه واحتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع جميع ما لا بد منه
 في المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم - ق وبيان الملازمة انه اذ لم يجب الاثر مع وجود
 المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى
 ترجح بلا مرجح وهو باطل وبيان حقيقة المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا بد
 منه في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لا امتناع الشرط عند عدم الشرط والتالي
 باطل واجيب أولا بامتناع الملازمة ومنع دليلها الذي هو بطلان الترجيع بلا مرجح
 في ذات الاثر مستند بان القادر يرجع أحد مقدوره على الاخر بإرادته من غير ترجيع
 أحدهما على الاخر الا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على
 الاخر واجيب ثانيا بامتناع حقيقة المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بانه يجوز ان
 يستجمع المؤثر شرائط القدرة للفعل والتردد فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط
 الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة في الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى تم
 جميع الممكنات والدليل عليه أن مقتضى لقدرته هو الذات والمصحح للمندوبة هو
 الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذا ثبت قدرته على
 بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال يشاء على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم
 ليس بشئ وانما هو نقي محض لا امتياز فيه أصلا فلا يتصور فيه اختلاف في نسبة
 الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فثبت أن نسبة الذات الى جميع الممكنات
 المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شأنا ثابتا عند المعتزلة جاز على قاعدتهم
 أن تكون خصوصية بعض المعدومات الشابتة المثمرة مانعة من تعلق القدرة به كذا
 في شرح المواقف وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسئلة وهي محوم القدرة فهو أن
 الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى

باطله قديين بلاتنهاى مواضع لا تسمى وقال المصنفون مدبر هذه العالم هو الافلاك
 والكواكب لما شاهد من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الافلاك
 والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعلمية المدار الدائر لتخلف العليقة عن
 الدوران في المضافين فان كلامنا المضافين كالأبوة والبنوة مترتب على الآخر وجودا
 وعدمه مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله
 تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة وقالت التنوية والجوهر انه تعالى لا يقدر على
 الشر والاصحاحان شريرا واجيب بانه ان عديم بالشرير خالق الشر فيلزم الثاني فانه
 تعالى خالق الخير والشر وانما لا يطلق عليه نفي الشرير لعدم اجازة الشرع واسماه
 الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم أن غالب فعله شر وليس كذلك وان
 عديم به معنى آخر فينبوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل المقيع
 لان فعل القبيح مع العلم بتبعه سفه ودونه جهل وكلاهما نهى يجب تزييه تعالى
 عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ماسكه فلان لا يصرف فيه على
 أى وجهه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايبه عدم الفعل بوجود
 الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وقال البلخي ومتابعوه انه تعالى
 لا يقدر على مثل فعل العبد أى مقدوره لان مقدور العبد اطاعة مشقة على معصية
 أو معصية مشقة على مقدرة أو سفه حال عنهم ما والكل محال على الله تعالى والجواب
 أن ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للعدم على بالنسبة اليها يجب
 قصدنا وداعينا وأما فعله تعالى فخره عن هذه الاعتبارات فحاشا ان يصدر عنه تعالى
 مثل فعل العبد مجر داعم هذه الاعتبارات وقال الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله
 تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والاول أراد
 تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف والجواب أن كراهة العبد
 انما يستلزم أن لا وقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة أخرى مشقة له (المبحث الثاني)
 في انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيتعين بوجهه قصد
 الى ما ليس بعلم والى الثاني أن علمه تعالى ظاهر لمن تأمل في احوال المخلوقات من
 العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيما لمن تأمل في الحيوانات وفيما هدبت اليه
 لمصالحها ومعاشها وفيما أعطيت من الالات المناسبة لها وهي مسافر عن الاول
 انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي أى عالم بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على
 الوجه الجزئي لان المرجب اعلميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى ~~كل~~ المعلومات
 على السواء فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالما بالهوى أوجب كونه عالما بالباقي فالت
 الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجهه كلى مثل ان يقول أن كسوف القمر عند
 حصول القمر في مقابلة كذا ثم رجع وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العقلاء الاول

أحاطة بأنه وقع أولم يقع وإن كان معقولا له على الوجه الأول لأن هذا ادرا لا آخر جزئى
 يحدث عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادرا لا الأول يكون ثابتا لا مدركا.
 احتجبت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى التغير كالأول علم كونه زيد
 فى الدار الآن فحدث تغير المعلوم أى عند خروج زيد من الدار أى بقى العلم الأول لازم
 الجهل وإن لم يبق العلم الأول يلزم التغير فى صفاته وأوجب بأنه عند تغير المعلوم لا يتغير
 العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير إضافة الصفة الحقيقية وتعلقها
 فلا يلزم التغير فى الصفة الحقيقية بل فى التعلق أقول والمسلمون يقولون أيضا علمه
 تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى أيضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين أذكر
 جزئى فله وجه كلى (الفرع الثانى) أنه تعالى عالم بمغايير لذاته خلافا لجهل المعتبرة
 وكذا قدرته لتساقط البداهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا أنه عالم قادر وأيضا علمه
 تعالى اما إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها أبو على الجبائى وإياه
 يوهى شمس عالمية أو صفة تقتضى تلك الإضافة وهو مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة
 أو صدور المعلومات القائمة بأنفسها وهى المثل الأفلاطونية فإن افلاطون ذهب إلى
 أن لكل معلوم مثلا فى الخارج قائما بنفسه إذا التفتت إليه النفس أدركته أو صور
 المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وأبائا كان فهو غير
 ذاته (المبحث الثالث) فى الحياة اتفق جمهور العلماء على أنه تعالى سميع كلهم اختلفوا
 فى معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصرى من المعتزلة إلى أن حياته
 تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباكون إلى أن الحياة عبارة
 عن صفة تقتضى هذه الصفة (المبحث الرابع) فى ارادته تعالى اتفق الجمهور على أنه
 تعالى مرید وتجاوزا فى معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه
 النظام الكامل ويسمونه عناية وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم
 صاحب المنهاج ان ارادته تعالى هو علمه بنفع فى الفعل فهو داع إلى الإيجاد
 وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفع فى الفعل يوجب الفعل
 ويسميه أبو الحسين بالداعية وقال الحسين الجار كونه تعالى مریدا أمر عدى هو عدم
 كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبى ارادته تعالى فى فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة
 وفى فعل غيره الامرية وقال أصحابنا وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد
 الجبار انها صفة زائدة على ذاته تعالى مغايير للعلم والقدرة مرجحة لبعض متدورات
 على بعض لتساقط تخصيص أحد الضدين بالوقوع لا بدله من مرجح وهو ليس نفس
 القدرة لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء ولا العلم لأن العلم تابع للمعلوم أى العلم
 بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكون ذلك الشئ بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه
 فلا يكون الوقوع تبعا للعلم والالزام والدور فلا بد من شئ آخر صالح لتخصيصه وهو

الإرادة (فرع) إرادته تعالى غير محدثة وقالت المعتزلة إرادته تعالى قاطعة بذاتها
 أي بذات الإرادة حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة بخلافها الله تعالى
 في ذاته تعالى لما أن وجود كل محدث موقوف على تعاقب رادة فلو كانت إرادته حادثة
 احتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل (الفصل الثاني في سائر الصفات) أي في صفات
 تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه ستة مباحث (المبحث الأول) في السمع والبصر
 اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة
 والكعبي وأبو الحسين البصري عبارة عن علم بالمسموعات والمبصرات وقال الجوهري
 من أعمد ما نؤمن بالمعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات
 والمبصرات لأنه قد دلت الحجج السميعة على أنه سميع بصير وانظر السمع والبصر
 ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف الالتفات عن الحقيقة إلى الجهل
 لا يجوز إلا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السميعة عن طواهرها
 فيجب الإقرار بها وإذا كان سميعا بصيرا يكون عالما أيضا بالمسموعات والمبصرات كما هي
 متعلق علمه تعالى فهي متعلق بسمعه وبصره وهما صفتان قديمتان نعمتان المتصف
 بهما لا دال على المسموعات والمبصرات قال في شرح المواقف والاولى أن يشك لما ورد
 العقل بهما أمثابتا وعرفنا أنهما لا يكرهان بالالتزام الموقوفين وانعرف به عدم
 لوقوف على حقيقةهما (المبحث الثاني في أنه تعالى سميع) والدليل عليه إجماع
 الأنبياء عليهم السلام وهذا الإجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم
 على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه فذهب الشاعرة إلى أن كلامه تعالى
 ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى أي بذاته المعبر عنه
 بالعبارة المتلقاة وذهب الحنابلة إلى أن كلامه تعالى حرف وصوت يتوهم
 بذاته تعالى وأنه قديم وقد بالغوا في قدمه حتى قال بعضهم هلا الجلد والسلاف
 فديان ففلا عن المصحف وذهب المعتزلة إلى أن كلامه تعالى أصوات وحروف
 ليست بقائمة بذاته تعالى بل بخلقها الله تعالى في غيره كالروح المنفوخة أو جريل
 أو لبي فهو حادث وذهب الكرامية إلى أن كلامه تعالى حرف وصوت يتوهم
 بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الأولان في قدم الكلام والآخران في حدوثه
 ولذلك قال في شرح المواقف إن في بحث الكلام قياسين أحدهما
 أن كلامه تعالى صفة وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فذلك كلامه تعالى قديم
 وثانيهما أن كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف
 والأصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فترى المسلمون إلى
 أربع فرق ففرقتان منهم وهم الشاعرة والحنابلة ذهبوا إلى صحة القياس الأول ولما
 زعموا دفع معارضة القياس الثاني قد دلت الشاعرة في صفراء أي صفري القياس

الثاني وقد دلت الحسابات في كبراء وفرقتان آخران وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا
 الى صحة القياس الثاني ولما لم يمتدح معارضة القياس الاول قد دلت المعتزلة
 في صفراء والكرامية في كبراء قال شارح المواقف واعلم ان المصنف يريد صاحب
 المواقف معاقلة في تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على
 مدلول اللفظ وتارة أخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال كلامه
 تعالى هو المعنى النفسى فهم أحصاها منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
 عنده وأما العبارات فاعلم ان كلاما مجازا لا لفظا على ما هو كلام حقيقى حتى
 صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وانهم اليست كلامه تعالى حقيقة وهو أى الذى
 فيه وهو من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم اكفاره من أنكر كلامية ما بين دفتى
 المصنف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب
 المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمفهرط كلامه تعالى حقيقة
 فوجب حمل لفظ المعنى فى قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال
 الثانى وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى
 جميعا فانما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء باللسن محفوظ فى الصدور
 وهو غير متناهية والقراءة واللفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
 مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة بقرابه أن ذلك الترتيب انما هو فى التلاط على سبب
 عدم مساعدة الآلة والتلفظ لحادث والادلة الدالة على الحدوث يجب جعلها على حدوث
 التلاط دون حدوث المقروء جميعا بين الالهة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا
 لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيقة انتهى ما قاله شارح المواقف
 نقلا عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة فى ان ما ذكره المصنف أقرب الى الاحكام
 الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة أقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات
 المنطوقة كما هو مذهب السلف على ما صرح به فى أوائل شرح المواقف ثم ان كلامه
 تعالى مغاير لعله وارادته لانه قد يخالفها فانه تعالى أمر بالهيب بالايان مع علمه
 بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب فى ذلك
 أى فى الكلام كما اطنب فيه الآخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب
 عن نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان المذهب نقص والنقص على الله محال
 (المبحث الثالث فى البقاء) أثبتته الشيخ أبو الحسن الاشعري واتباعه وجهه ومعتزلة
 بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويفسرونه أى البقاء تارة باستمرار
 الوجود وتارة بانه معنى زائد يعطى به الوجود فى الزمان الثانى كذا فى شرح المواقف
 وقالوا ان البقاء غير الوجود فى الزمان الثانى واستدلوا على كون البقاء شيا
 موجودا زائدا على الوجود بان الوجود فى الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى أقول

الحدوث ثم يعرض الوجود صفة على البقاء والمثبت كون البقاء وجوداً دائماً على
 الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم
 التعليل على كون البقاء أمراً غائراً للوجود يدلالة الاتحاد كالأدلة ولا يدل على كونه
 شيئاً موجوداً الذي يجوز أن يكون أمراً معنوياً بغير وجود في الخارج إذ ~~منكم~~ من
 أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن كائنات له تعالى بعينه فاعلم بعد أن لم يكن
 مع أن المعية أمر معنوي بالاتفاق ونفي ~~صكون~~ البقاء صفة موجودة زائدة على
 الوجود القاضى أبو بكر وأمام الحرمين والامام الرازي وجهه ووجهه منلة البصرة وقالوا
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه كذا في شرح المواظف
 ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا لا يكون أمراً اعتبارياً
 ولا بعد الأمر الاعتباري زائداً في الخارج على الأمر المتصف به وإن كان مغايراً له
 في التعقل لعدم المقابلة في الخارج إذ المقابلة في الخارج تتوقف على وجود
 المتقابلين في الخارج فزادهم من الريادة المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة
 في التعقل فلا يدل إلى انكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم
 البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى
 فهو على ما سبقه المصنف بمعنى امتناع عدمه قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة
 أعلم أن المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعلوم من بقاء الحوادث مقارنه
 وجودها لا أكثر من زمان واحد وقد عرفت أن الامتناع ومباراة الزمان من المعاني
 العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود
 البقاء في الخارج بأن البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً بقاء موجود
 في الخارج ولزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج (بحث آخر في القدم) فذه
 من شرح المواظف اتفاق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا يقدم وجودي زائده على
 ذاته قال ابن سبيد من الأشاعرة أنه تعالى قديم بتقديم وجودي زائده على ذاته ودليله
 على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الأشعرى في البقاء وتصوره من أن يقال
 القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تأمل عليه القدم والجسم لا يوصف بهذا
 القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فتدبر قوله القدم بعد ما لم يكن يكون
 موجوداً زائداً على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بل لأنه
 ولا يخفى أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو مفهوم سابق ليس بوجود في الخارج
 (المبحث الرابع في صفات آخر) أثبت الشيخ أبو الحسن الأشعرى وهي الاستواء لقوله
 تعالى الرحمن على العرش استوى واليد قوله تعالى يدا الله فوق أيدهم والوجه أقوله
 تعالى ويروى وجه ربك والعين لقوله تعالى واتصم على عيني والماقون أولوا الطواجر
 الواردة بدسرها وهاذا المراد بالاستواء استيلاء حال في الكشاف الاستواء

الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل أقول ولما لم يمكن
 جملة على حقيقته في حق تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف وأوله الباقيون
 بالاعتدال ما لا يد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالصر قال المصنف والاولى اتباع
 السلف في الايمان بمثل هذه الاشياء ورد عليها الى الله تعالى بعد نفي ما يقتضى التشبيه
 والتجسيم منه تعالى أقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات
 زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو مؤولة بما ذكره لكن المفهوم صريحان
 شرح المواقف أن مذهب السلف في اليد والوجه أنهم ما صفتان زائدتان على الذات
 وعلى سائر الصفات وهو مذهب الاشعري (بحث آخر) زدتهم من شرح المواقف
 قيل الجنب في قوله تعالى يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد
 في أمر الله أو أراد الجنب أي الحرم وتأويل الاصبع في قوله عليه السلام ان قلب
 المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن كتأويل اليد وأما العين في قوله تعالى والسموات
 مطويات بيمينه فتأويله بالقدرة السامة ظاهراً وأما ما ورد في الاحاديث أنه تعالى
 خلقك حتى بدت نواجذك فمتنع جملة على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحك وقيل
 مؤؤل يظهر بتأشير الجنة ويدق النواجذ عبارة عن ظهور كنهه ما كان متوقفاً
 منه حال في شرح المواقف ومن كان له رديخ قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من
 الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على السكابة وبعضها على
 الجوارح اعمى بنزلة المعنى وثقافته ومحاسنها يوجب ركاضه فطبعك
 بالتأمل فيها وجلها على ما يليق بها انتهى (المبحث الثامن) في التكوين قال بعض
 الحنفية تنقسم إلى مئتين مئتين التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة
 أخذ بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للشيء
 كن مقدماً على كونه الحادث أي وجوده والمراد بأن يقول له كن تعلق التكوين
 ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعلوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين
 بالحياة يسمى احياء وبالوفاة يسمى بالصور وتصويراً وبالزرق ترزقاً الى غير ذلك
 ومرجع الكل الى التكوين وانما تعدد هذه الاسماء بتعدد التعلقات أقول فظهر
 أن الشيخ ايماناً بصور يقول قول كن بتعلق التكوين فالله تعالى انما امره اذا اراد
 شيئاً أن يعلق به تكونه فيكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين
 من الاضافات والاعتبارات العقلية ونظيره كون الصانع تعالى قبل كل شيء ووجهه
 بعده ومذكوراً بالاستثناء ومعبود النافقوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء
 وقالوا الدليل انما يقوم على أن للخلق والترزين والامانة والاحياء وغيرهما مبدأ
 حاصل في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والارادة
 فان قلت القدرة نسبتها الى وجود المتكئون وعدمه على السواء صالحة لـ ومنها

مبدأ الكل من الجائين فكيف يترجح كونهما مبدأ لأحد الجائين قلت نعم لكن
 مع انضمام الارادة بتخصيص أحد الجائين فالاصحها انه والحق أن القدرة والارادة
 مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات مسقة أخرى تسمى
 بالتكوين وتعالوا أى مشتوا التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة أثرها خاصة
 الشيء أى امكانه والجملة لا تستلزم السكون أى الوجود فلا يكون الكون أثر للقدرة
 بل أثر للتكوين فنثبت المفارقة بينهما واجيب بان أثر القدرة الكون لا الامكان لان
 الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا لشيء لا يكون غير الغير ولان الامكان
 علم لتكوين الشيء مقدورا فيقال هذا مقدور لانه يمكن وذلك غير مقدور لانه واجب
 أو منجنى فنثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون أثر للقدرة
 فانما تؤثر القدرة في الكون غاية ما في السبب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة
 والحاصل أن كلامنا من الفعل والترك يصلح أثر للقدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه الى
 شخص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة (المبحث السادس)
 في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه يتكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر
 المرفى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرفى في العين واتصال شعاع خارج
 من العين الى المرفى وحصول مواجهة خلافا للشبهة والكراهية فانهم يجوزوا رؤيته
 تعالى بالمواجهة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمعتزلة وان الله تعالى منزّه
 عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام
 الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا أو عبثا وبأن الله تعالى علق الرؤية على
 استقرار الجبل وهو أمر ممكن فكذلك المعلق به واستدل منكري الرؤية بقوله تعالى
 لا تدركه الابصار وقوله تعالى ان تراها لموسى وأجيب عن الاول بالانسان
 ان المراد هجوم السلب وهو السلب الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه
 المنطقيون رفع اللابحباب الكلي ولوسلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد في الرؤية
 على سبيل الاحاطة لان في الرؤية مطلقا وأجيب عن الثاني بأن اننا نأخذ كيد النفي
 لا للتأييد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بقوله عليه السلام
 سترون ربكم قال شيوخ الواقف وهل يجوز ان يرى في المنام فقل لا وقيل نعم والحق
 أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث في آياته تعالى)
 وفيه ست مسائل المسئلة الاولى في أفعال العباد فان النبي أبو الحسن الأشعري
 ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد أصلا
 لا في ذات الفعل ولا في صفاته منسل كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجرى عاقبه
 بان العبد اذا صم عزمه على الفعل أن يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل
 أيضا مع القدرة لان الاستطاعة أى القدرة مع الفعل عند الاشاعة فصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف سببا صرف قدرته لذلك الفعل كذا يفهم من كلمات الخليلي فظهر منسه أن صرف القدرة ارادته لفعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منسه أيضا أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لأن كسب العبد هو تعميم عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به أي بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات الاصفهاني وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنة لقدرة وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له أقول هذا منافي ظاهر المافهم من الاصفهاني تأمل وفي هذه المسئلة أقوال أخرى تقريرها على ما قال الخليلي أن المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة الجهادات المتحركة بالقواسر ولعلمهم أرادوا بقولهم ولا بطريق الكسب لا بطريق المقارنة أي ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير أيضا لأن معنى الكسب على ما في شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرة وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بلا تأثير بل أبرى عاده تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعري أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا إيجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التصف وهو مذهب الثلاثة وامام الحرمين مشاوي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا إن الله تعالى يوجد في العبد قدرة اذا توافرت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم إن تلك القدرة توجب الفعل كذا في شرح المواقف ولعل من شرائط إيجابها ارادة العبد الفعل أو المؤثر مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وهو جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن يؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر وأعلم أن أصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نبأ به من الافعال الاختيارية وبين ما نحسبه من حركات الجهادات فانهم علموا بالبداهة أن للاختيار مدخلا في الأول دون الثاني ومنعهم البرهان الدالي على أن الله تعالى خالق كل شيء أي منشي عن إضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير وما بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرته الله وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أبرى عاده بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلقه وعلى هذا يكون العبد كالوجود له فعله وإن لم يكن موجودا وهذا القدر كاف في التكليف حال المصنف وهذا أيضا متسلسل فان تعميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا أقول وذلك لأنه لم يبق

لأن ينسب إلى العبد الاختيار وهو تصحيح عزمه على العمل لأن الفعل محسوق
 لله تعالى وقد عرفت فيما سبق أن قدرة العبد أيضا مخلوقة لله تعالى فإذا كان اختيار
 العبد أيضا مخلوقا لله تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الأمر الجبر قال المصنف
 ولصعوبة هذا المقام أي مسئلة خلق الأعمال انحصرت السلف على المشاطرين
 في هذا الباب لأنه بحسب الغالب تؤدي المناطرة فيه إلى دفع الأمر والنهي
 أن لم يجعل للعبد مدخل أصلا في فعله وإلى الشك أن جعل العباد خالقين لأفعالهم
 قال الأصمغاني وقال أهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين
 أمرين فلهذا هو الحق وتبينه أن الله تعالى يوسع القدرة والإرادة في العبد ويجعلها
 بحيث لها مدخل أي تأثير في الفعل لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل
 في الفعل بل وجود مدخلهما في الفعل أي تأثيرهما فيهما فيخلق الله تعالى إياهما
 على هذا الوجه وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة والإرادة على هذا الوجه في العبد
 يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة
 وأسباب لا بأن تكون الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل
 في وجود المبيات بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فتكون الأفعال
 الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى وقدرة للعبد قدرة خلقها الله تعالى
 وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل أقول لعل حاصله أن المؤثر أو لا في فعل العبد قدرة
 العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا لله تعالى أو لا كان
 الفعل حاصل بهما مخلوقا لله تعالى بالواسطة فلا أن المؤثر في الفعل قدرة العبد
 واختياره لا جبر ولأن قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقا لله تعالى لا تفويض ثم قال
 الأصمغاني والأولى أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف وتترك المناطرة فيه
 ويقفون على الله تعالى (تق) اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أعمال العباد إليهم
 ورأوا أن بعض أفعالهم كحركة اليد يجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلقت بالفعل
 الثاني قصد من الفاعل أو لا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصد فيه
 فلم تكن أسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لأن تأثير القدرة في شيء
 ابتداء يتوقف على قصد والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت فاضطروا
 إلى القول بالتوليد وهو أي التوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة
 المفتاح فان الحركة الأولى أوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد
 وكما تولد من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاج الانكسار فيها ومن القتل
 الموت في المقتول ومن العلم بالقدرة بالنتيجة وقالوا إن كان الفعل صادرا
 من الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافطريق التوليد والجواب
 أن القول بالتوليد يتوقف على استناد أفعال العباد إلى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء بخلق الله تعالى سواء كان افعال العباد او مازمهم متولدا من افعال العباد
 او غيره الا ان افعال العباد شرط عادي نطلق الله تعالى الافعال التي زعموها متولدا
 كما ان صرف العباد ارادتهم شرط عادي نطلق الله تعالى افعالهم وقد رتبهم لتلك
 الافعال مقارنته بها وانما قلنا مقارنته بها المناسب من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا
 ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع افعاله بالباشرة
 وجوزوه بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح
 اذ سرسكة الرياح من فعل الله تعالى بالباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة
 من حركة الرياح والجواب ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الا حسبها
 للترتيب لجواز ان يكون الجميع بقدرته الله تعالى ابتداء ويكون الترتيب بمجرد اسراء
 العادة كل ما ذكره اخبره من شرح المواقف (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الله تعالى
 هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير
 والشر والايان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون والارادة
 تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريد به وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه
 وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للتبشير
 والايان والطاعة وقعت اولاولا ويريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولاولا قال
 في شرح المواقف في بيان مذهب الاعتزال تفصيله ان فعل العبدان كان واجبا يريد
 الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه أي يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب
 يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه أي يكره وقوعه ولا يريد تركه واما المباح
 وافعال غير المكاف فلا تتعلق بهم الارادة ولا كراهة لئلا ان الله تعالى خالق الاشياء
 كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريد الله هذا دليل انه تعالى مريد
 للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه
 فامتنع وجود الايمان منه لا متشاع ان يتقلب علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم
 بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة احتجبت المعتزلة على انه تعالى
 لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريد الكفر الكافر
 وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد بعد عنده العقلاء سفيها (اجيب)
 بان الامر بخلاف ما يريد انما بعد سفيها لو كانت فائدة الامر منحصرة في ايقاع
 المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون فائدة الامر اظهار عصيان المأمور
 وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد الكفر منه لكن امره بالايمان
 لظهور عصيانه فظهر لو ادعى السيد عصيان عبده وانكره الحاضر وان السيد
 يأمر عبده بشيء ولا يريد فعله لظهور عصيانه الثاني ان المكفر لو كان مريدا للكان
 قضاء فوجب الرضا به او الثاني باطل لان الرضا بالكفر كفر واجيب عنه باننا لنسلم

أنه لو كان مراد الكائن قضاء بل لو كان مراد الكائن قضاء لا قضاء تعالى هو
 ارادته الازلية والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقتضى (تفه في القضاء والقدر) قال
 شارح المواقف اعلم أن قضاء الله تعالى هذا الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة
 بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال أقول أى في الاوقات اللاحقة وهو ظرف لقوله هي
 عليه يعنى أن القضاء هو تعلق الارادة على ما صرح به المصنف في تفسيره وقد رده بعبارة
 الاشياء على وجه مخصوص وتفسيره عين أى تعدد معين في ذواتهم بأوصافها
 وأما عند الفلاسفة فاقضاء عبارة عن علمه تعالى بالكيفيات أى أن توجد
 الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون بهذه الكيفيات أحسن النظام وأكمل
 الانتظام وهو أى علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التى هي مبدأ
 لفيضان الموجودات على أحسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج
 الموجودات الى الوجود الخارجى بأسبابها على الوجه الذى تقرر في العناء انتهى
 فاللازم من كلماتهم هذه أن القضاء انما يخلق ولا بالتغير ولذا قالوا الموجودات ما خير
 محض كالعقول والافلاك وما خير كثير يتبعه شر قليل والمقتضى بالذات هو التغير
 الكثير وأما الشر القليل فتعنى بالتبع قال في شرح المواقف في بيان مذهب
 الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب غيره لأن تركه الخير الكثير لأجل الشر القليل شر
 كثير فليس من الحكمة تركه الطر الذى به حياة العالم انما ينهدم به ضرورة متعددة
 او لا يتألم به ساكن في البر والبحر (المسئلة الثالثة) في الحسن والقبح لا يقع عقلا
 وشرعا فى شئ من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان فعلا للعباد أو لا
 لانه مالاك الامور كما يفعل ما يشاء وأما افعال العباد من حيث كونها مكسوبا
 للعباد فقد تصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعرة وأما المعتزلة
 فقد قالوا التسبيح قبيح في نفسه فيقع من الله كما يقع منسا وكذا الحسن وقدي ركان
 بالعقل فوق الاختلاف بين الغريقتين في أن العقل هل له حكم في حسن الافعال
 وقبحها أم لا بل الحاكم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على ما في شرح المواقف
 أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح بالمقتضى على ثلاثة معان الاول كون الفعل
 صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجلى ولا نزاع بين الغريقتين في أن الحسن والقبح بهما
 المعنى يدر كان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجمل قبيح ولا يوقف على
 حكم الشرع بالحسن والقبح فيها والمعنى الثاني كون الفعل ملائما لغرض ومنافيا له
 فوافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنه لا يكون حسنا
 ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
 ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنه لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع
 في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا عقل أى يدر كان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لا عداؤه وموافق لغرضهم ومفسدة لا ولياؤه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الاشعرى شرعي وذلك لانهم ساءلا يكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لا بلها يكون حسنا وقبيها بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ما أقر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة لانه في نفسه أى مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدسا وثوابا أو متبعة مقتضية لاستحقاق فاعله دما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصحة حقيقة رائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذراتها ولا الصفات حقيقة لهما بل لوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في اطم اليتيم للتأديب أو لتقلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح ما يدرك العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق والمافع وقبح الكذب والضرار ومنهما ما يدرك العقل بالنظر والاستدلال كتقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومنهما ما لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة أو متبعة فادركه الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهي ولما تريد موافقة للمعتزلة في ان حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفته وبعرفان عقلا كما يعرفان شرعا وتتمام البحث في التوضيح (المسئلة الرابعة) في أنه تعالى لا يجب عليه شيء قال في شرح المواقف اعلم أن الامة قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعة فقد قالوا كذلك من جهة أنه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى نافعا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشيء وذلك لانه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء من المذمة وقس عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة أوجبوا عليه أمور خمسة (الأول) اللطف وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد

الى الطاعة ويحده عن العصية ولا يفتي الى حد الايماء كبعثة الانبياء فيقولون بعثة
الانبياء واجبة عليه تعالى لانهم الطغى أى مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف
فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا الدليل متوضى به ولا يقتضى منها أنه يلزم
حينئذ أن يجب عليه تعالى ان يعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلدة معصوما
يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه
لا شك أن هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثاني) الثواب
على الطاعة وهو رأى الثواب كما حال الاصفهاني شفع منصرف مقرر بالتحظيم والابلال
فقالوا العبد ينصق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما استحقه العبد قبيح
فالاتيان به واجب والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكفي
الدم السابقة فهو كاجبر اخذ الاية قبل العمل (الثالث) العقاب على العصيان
قبل التوبة فان ترك التوبة بين المطيع والعاصي وهو القبيح وفيه أيضا اذن
للعصاة بالعصية والجواب أنما لا نسلم الاذن فان رجحان عقاب العاصي بكفى في المنع عن
العصية (الرابع) أن يفعل الاصلح للعبد قال الدواني ذهب معتزلة بقدر اداني وجوب
ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصحة الى وجوب
الاصح في الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكاثر الفاسق المعذب في الدنيا والخرة
أن لا يختلج مع أنه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعري لا استاده أبي عن الجبائي
ما تقول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات
أحدهم صغيرا فقال الجبائي شاب الاول بالجنة وبما قال الثاني بالنار والثالث
لا شاب ولا عاقب قال الاشعري فان قال الثالث هلا عرتني فأصليع فأدخل الجنة
كما دخلها أخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب تعالى كنت أعلم منك أنك لو عرت
انفسك وأفسدت فدخلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تقنني صغيرا
لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي الصغير فميت الجبائي فقول الاشعري مذهبه
ورجع الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهم دم قواعده المعتزلة
(الخامس) العوض على الآلام وهو رأى العوض معرف عندهم بأنه نفع مستحق خال
عن التعظيم والابلال فانهم قالوا الا لم ان وقع برء الماسد من الماسد من مائة كالم
الحمد لم يجب على الله عوضه وان لم يتسع برء فان كان الايلام من الله تعالى وجب
العوض عليه وان كان من مكاف آسر فان كان له ولم حسنة أتخذ من حسنة
واعطى للجبني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنة وجب على الله تعالى
اعاوضه فان لم يكن له عوض على الله تعالى اعاوضه فان لم يكن له عوض على الله تعالى اعاوضه
(المثالة الخامسة) في أن أفعال الله تعالى ليست معه بالافراس والعدل الفاسية
واله ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل

الاضلال في القلوب والمعتزلة أولوها بوجود الأول أن المراد منها تسميتها بمحتوما عليها
ومطبوعا عليها ويجعلوا علمها كنه كافي قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا أي سهوها فاننا وهذا التأويل لا وائل المعتزلة الثاني أن المراد وسعها
على قلوب الكفار بعلامات تعرفها الملائكة فيميزهم الكفار عن المؤمنين وهذا
التأويل للجباثي وأبسه ومن تابعهما الثبات أن المراد منع الله تعالى منهم اللطف
المقرب إلى الطاعة المبعد عن المعصية لعدم تعالى أن اللطف لا يعمهم ولا يؤثر فيهم
وهذا التأويل لبعض أصحاب عباد الواسع من المعتزلة وانما اضطررنا إلى التأويل
في أمثال هذه المقامات لأنهم يقولون إن العقل جامعكم بشيخ بعض الافعال منه
تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى مجرب العقل بترك البتة كما سبق في المسئلة
الرابعة ويدعون أن هذه الامور قبيحة عقلا والجواب أنه لا قبح بالنسبة إليه تعالى
الشأن التوفيق والهداية فإن الشيخ الاشعري وأكثرا الأئمة من أصحابه جعلوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
لا خلق القدرة على الطاعة وجعل الاشعري وأكثرا أصحاب الهداية على معناها الحقيقي
أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابله الاضلال وهو معنى خلق الضلالة وفي شرح
العقائد ثم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه الصلاة والسلام بمجازا بطريق التسبب
كما أسند الاضلال إلى الشيطان بمجازا فخل هذا رسول الله فلم يتم تميزها عن الدلالة
والدعوة إلى الاهتداء انتهى والمعتزلة أولوا التوفيق والهداية بالدعوة إلى الايمان
والطاعة واستدلوا بقوله تعالى وأما عود فهديناهم فاستهوا والاهمى على الهدى
إذ لا شبهة في امتناع جملة على خلق الاهتداء فيهم ولعل الجواب أن الهداية في هذه
الآية مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء واستدل الاشاعرة على بطلان تأويل
المعتزلة بأن الأمة اجتمعت على أن الناس مختلفون في التوفيق والهداية فبعضهم
موفق وهدى وبعضهم ليس كذلك فلما أول التوفيق والهداية بالدعوة إلى الايمان
والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما أي في التوفيق وفي الهداية
لأن معنى موفق والمهدى على هذا التأويل المدعو إلى الايمان والطاعة ثم اعلم
أن المعتزلة يقولون الاضلال المستند إليه تعالى يوجدان العبد ضالا أو بتدبيره ضالا
للعلة المذكورة في تأويلهم الخلق والطبع (الثالث الاجل) اعلم أي الاجل في الحيوان
هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وهما ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال أهل الحق
الاجل واحد خلافا لفسفة والكعبة من المعتزلة أما الفلاسفة فقالوا للحيوان
أجلا طبيعيا هو وقت موته بهل رطوبته وانعدام حرارته الغريزيتين أي الطبيعيتين
وأجلا اختراعيا بحسب الآفات والاضراس أي أعلاما تطلعوا عن الاجل الطبيعي
أما الكعبة فقال ان لا مقتول أجلا في القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله

الذي هو المموت (المسئلة الثانية) قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذي قدره الله وعلم أنه يموت فيه قال الخبيالي ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باستداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما هذا ~~المتكبر~~ أي أن المقتول ميت قبل الاجسل الذي قدره الله وأن القاتل قطع أجله وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي قدره الله قال الخبيالي فهم يقطعون باستداد العمر ولا القتل واستدل أهل الحق بقوله تعالى ماتسوق من أمة أجلها وما يستأخرون واستدلت المعتزلة بأن المقتول لو كان ميتا بأجله لما يستحق القاتل ذموا ولا عقابا لأنه لو كان ميتا بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجهل به حينئذ بفعله أمر الأبا مباشرة ولا توليد لأنه يلزم على هذا التقدير أنه يموت وان لم يقتل وإذا استكان كذلك فهو لا يستحق ذموا ولا عقابا لا عقل ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب وأجيب عنه بمنع الكبري وحاصله أن القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت أمر وجودي قائم بالميت مخلوق لله تعالى ~~متكبر~~ ما هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر على أنه مدعى فليس يخلوق اذا خلق ايجاد المعلوم ومعنى خلق الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقب القتل ليس يخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين لفعاله وهم المعتزلة اذ ما هو يخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب القاتل أيضا عند من يقول بكسب العباد أفعالهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت أيضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قدرت عادته تعالى يخلق الموت عقب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موته من فعل القاتل وضربه فالمت من فعل القاتل وضربه تولد الامن فعلة تعالى عندهم لامباشرة ولا توليدا (الرابع) الرزق في اللغة الخطأ أي النصيب وأما في العرف فقد اختلفت فيه ~~كلمات~~ العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان قيا كاه وهو المشهور في العرف كما قاله الخبيالي وحاصله ما قدره الله غذاء لحيوان وذلك قديم ~~ككون~~ حلالا وقد يكون سراما قال في شرح العقائد وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان فلولوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى وما رزقناهم بقرعون ويوجب تأويله بما قرع بناء بضمه لهم وتمكينهم من الاتساع به لان ~~يكون~~ رزقناهم وفسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان أو حراما فانتفع به

بالتمدي أو غيره فمزم الرزق في هذا التفسير المشارب والملايس ولا ودوا العلم والعمل
 قال الخليل في فعل هذا ~~كون~~ العواري رزقا فيه بعد لا يخفى أقول لعل المراد من
 العواري ما وقع الانتفاع به ثم قال ويجوز أي على هذا التفسير أن يأكل شخص رزق
 غيره وبه افته قوله تعالى وفي رزقناهم يتفقون أقول هو يبحث لأن الرزق على
 هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور حينئذ أن يأكل شخص
 رزق غيره لأن كون ذلك لما كثر رزقا للغير يتوقف على انتفاع الغير به وهو شافي
 أن يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى وما رزقناهم
 لأن الظاهر أن الانتفاع شامل لا اتفاق ما انتفع به المذنب ~~كان~~ اتفاق الغميص
 الملبوس ولا اتفاق ما لم ينتفع به كأن اتفاق الغميص ملبس وليس ويمكن الجواب منهما
 بأن المراد من قواهم في التفسير الثاني فانتفع به ~~يمكن~~ من الانتفاع به
 مطابق لما ذكره المصنف في تفسير قوله تعالى وما رزقناهم أن الرزق في العرف
 يخصيص الشيء بالحيوان وقه ~~يمكن~~ من الانتفاع به فتأمل ويمكن الجواب
 عن الأول أيضا بأنه يجوز أن ينتفع الغير بذلك لما كثر بجهة أخرى غير الأكل
 ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفسير الرزق إنما هو عنداء شاعرة وشامل للمحرم
 فالحرام رزق عندهم وأما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم ينسرون الرزق
 نارة بالحلال فأورد عليهم قوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على أقدار رزقها فلها ثم
 رزق ولا يتصور في هذه الحال ولا حرمة وفسوة نارة أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به
 فعلى هذا لا يرد هذا السؤال ليكن رد أن من أكل الحرام طوله عمره يلزم أن لا يزرقه
 الله تعالى وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على
 تفسيرهم الأول أيضا (الخامس في الأسعار) وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على
 أصلنا وهو أن جميع الأشياء بملكه تعالى ابتداء ولو كان بافطار العباد كما ورد
 في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه عليه السلام وقالوا سر لنا
 يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى وأما عند المعتزلة فتختلف فيه فقال بعضهم
 السعير فعل مبائر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضع منهم على البيع والشراء
 بثن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثاني) في التكليف
 بما لا يطاق حاصل ما في شرح المواقف وأشار إليه الخليل هو أن ما يطاق على ثبوت
 مراتب الأولى ما ~~يمكن~~ في نفسه لكنه يتنوع من العبد لعل الله تعالى بعدم وقوعه
 كإيمان أبي لهب وهي المرتبة الأولى من مراتب ما لا يطاق فإن هذا متدورا لكاف
 بالنظر إلى ذاته وتمتنع بالنظر إلى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه متدورا
 أنه يجوز تعاقب القدرة الحادثة أي قدرة المكلف به لأنه متعلق القدرة بالفعل لأن
 القدرة الحادثة لا تتعاقب بمثل هذا الفعل لأن القدرة الحادثة عند نافع الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا المحال جائز بل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه
 للمعتزلة (الثانية) ما يمكن في نفسه لكن يمنع من العبد عادة كسلك الاجسام وحمل الجبل
 والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا
 جائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فاقوا بسورة
 من مثله فهو للتجيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لسكونه قبضامنه
 تعالى عقلا عندهم كافي الشاهد فان من كلف الامي نطق المصاحف والزمن المشي
 الى أقصى البلاد مدسقم او قبح ذلك في بداهة العقول والجواب انه تعالى لا يقع منه
 شيء ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح
 ان مذهب الماتريدي هنا كذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريدي ببناء على
 انه لا يليق من حكمته وفعله وعند المعتزلة بناء على ان الاصلح واجب عليه تعالى
 (الثالثة) ما لا يمكن في نفسه أي يمنع انفس مفهومه كجمع القسدين وقلب الحقائق
 وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق
 اما انه لا يقع قطا هو واما انه لا يجوز فدون جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن
 تصوره وفي شرح المواظف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواظف
 من ان جواز التكليف بالمتعذر لانه فرع تصوره يشعز بان هو لا يجوز زونه (المصت
 لسان في أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (العصل الاول) فيما اشتهر من الخلاف
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقدمة المقدمه قال شارح
 المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على مايم أنواع الكلمة وقد يقيد
 أي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة والابتعاد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
 على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه أقول وقد صرح
 في التلويح بأن المسمى والمدلول والماهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالشيء
 من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث
 يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه أيضا ان المسمى
 قد يطلق على المفرد أيضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمر وانه مسمى الرجل
 ولا يقال لانه معناه أقول اللفظ السكلي كإنسان ورجل وعالم لانه مفهوم وهو الامر
 المتعقل الذي وضع اللفظ بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق
 عليه ذلك المفهوم وأما العلم ~~فكأن~~ يدفد لوله والشخص الموجود في الخارج لانه
 انما وضع له لا للامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره من الاسماء المذكورة على مدلول
 اللفظ أيضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقد يراد به
 ذكر الشيء باسمه (المقصد) قال شارح المقاصد لا خفا في تغير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما اتفقوا فيها ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم اى ما صدق عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمر ورجل نفس المسمى اى معنى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى دلالة ما هو نفس المسمى وما هو غيره وما هو لا عينه ولا غيره فهم يريدون بالاسم مدلوله اى يريدون ما صدق عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله اى مدلول ما صدق عليه والخاص ان التزاع ليس في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء كانت علمية تعالى او عما يطلق عليه بطريق التوصيف كالعلم او غيره مما ~~ك~~زيد ورجل لكن المراد في قضية التزاع مدلول تلك الافراد على ما صرح به شارح المواقف الا ان اصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى لا قطع بان مدلول الخالق شيء مثاله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ مثاله العلم لانفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم من المطابق والتضمني فاعتبر في اسماء الصفات المعاني المقودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره اقول توضيح المقام ان بعض اصحابنا ارادوا من الاسم ~~ك~~زيد ورجل مدلوله المطابق كما صرح به شارح المقاصد فان ارادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول المطابق هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا اى سواء كان من اسماء الله تعالى أولا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابق نفس الموضوع له ولا شك في صحته لان الاسم ان ~~ك~~كان علما كلفظة الله وزيد دلالة المطابق الذات المشخصة الموجودة في الخارج وهي نفس الموضوع له وان كانا كيدا كالعلم لمدلوله المطابق ذات ثابتة له صفة العلم اى هذا الامر المتعلق بالركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعلق هو الموضوع له وان ارادوا من المسمى الذات الموجودة في الخارج فما قالوا من المعينة صحيح في الاعلام لان مدلول العلم الذات الموجودة في الخارج واما في اسماء الصفات كالعلم فلا امر مشكل لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات ما مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فردة الذى هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم لان تعميم العينية للصدق والمطابقة واما الشيخ الاشعري فقد اراد من الاسم المدلول الذى يتعلق به القصد سواء كان مدلولاً مطابقاً او تضمنياً كما بيناهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم بعينه المطابق الذى هو الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمني الذى هو الصفة وانقسمت مقته تعالى عنده الى ما هو عين ذاته كالوجود الى ما هو غير ذاته كالخلق الى ما هو لا عينه ولا غيره كالعالم و اراد من المسمى الذات من حيث هى كما بيناهم من المواقف وشرحه اى الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها اقل ذلك قال الشيخ

الاشعري قد يكون اسمه تعالى أى مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث
 هى وذلك إما بأن يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على مسفة لها نحو الله فإنه
 اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها وإما بأن يدل على الذات مع مسفة هى عين
 الذات كالموجود فإنه مدلوله على ما أراده هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون
 غير المسمى نحو الخالق فإنه مدلوله على ما أراده هو الخلق وهو غير الذات من حيث
 هى عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالعالم فإنه مدلوله على ما أراده هو
 العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هى ولا غيرها عنده قال المصنف فى تفسير البسطة
 ان أريد بالاسم أى باللفظ المؤلف من اسم اللفظ أى لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم
 فهو أى مدلول اسم من حيث يتركز زيد ونحوه غير المسمى الذى هو ذات الشئ لأن الاسم
 أى اقتراده كلفظ زيد ونحوه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات
 لا يكون كذلك وإن أريد به أى بالاسم أى بالمؤلف من اسم ذات الشئ فهو أى مدلول
 اسم من حيث يتركز وهو ذات الشئ عين المسمى أقول نفسى هذه العينية ذات الشئ عين
 ذاته لكن لفظ الاسم لم يشترط به هذا المعنى وأما قوله تعالى سبحانه اسم ربك فالمراد به أى
 بالاسم الواقع فى هذا القول اللفظ لا المسمى لأنه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص
 يجب تنزيه اسمه أيضاً عن سوء الأدب وإن أريد به أى باسم الصفة كما هو رأى الشيخ
 الاشعري انقسم أى مدلوله حيث يتركز الصفة كأنقسام الصفة عند الشيخ إلى ما هو
 نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره أقول لعل حاصله أنه ما كان يراد
 باللفظ اسم أفراد الذى هى الألفاظ أو الذوات التى يصدق عليها اقتراده أو الصفات التى
 هى جزء من معانى أفرادها لوافق ما فى شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءاً من
 معنى كل لفظ فإن الأعلام لا تدل على الذات فى الكلام مساحمة ثم أقول المفهوم
 من شرح المواقف أن الشيخ اعتبر المدلول المطابق إلا أنه لما أراد من المسمى الذات
 الجردة عن اعتبار صفة معها حكمه بالنقسام المذكور فإنه معنى الموجود ذات ثبت
 الوجود فكأن الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات
 لأن الشئ إذا انضم إليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق
 ذات ثابتة للخلق فكأن الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير
 الذات لأن الشئ إذا انضم إليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم
 أقول لعل بعض الأصحاب أن أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات مطلقاً سواء
 اعتبر مع صفته أو لم يعتبر فى مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع العلم فباطل معنى
 العالم فى مثل زيد وعمر والمسمى الذات بلا اعتبار صفة معها حال فى شرح المواقف
 قد اشتمل الخلاف على أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك فى أنه ليس
 التزاع فى لفظ فرس أنه هل الحيوان المخصوص أم غيره فإنه هذا مما لا يشك به على أحد

بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم الذات باعتبار امر صادق عليه
عارض له ينبئ عنه أقول المفهوم منه أن من قال مدلول الاسم الذات من حيث هي
يقول الاسم أي مدلوله عين المسمى بناء على أن المسمى هو الذات من حيث هي وهذا
ظاهر في الأعلام وأما في مثل عالم فالامر مشكل لأننا قلنا بخروج الصفة من المدلول
لأنقول بخروج التقييد بها فتباينة ما في السبب أن المدلول الذات مع التقييد لا الذات
من حيث هي والمفهوم منه أيضا أن من قال مدلول الاسم الذات باعتبار امر صادق
عليه يقول الاسم أي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر
في مثل عالم ومشكل في الأعلام والتكررات التي ليست بصفات كالظن والشجر وان قلنا
أن مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كلفظ الله وبعضه صفة كالعالم
فلاشكال المذكور باقي ثم أقول أن من تتبع هذه المسئلة من الكتب المنهورة لا يزيد
الاحدية فالذاق أن اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يخذلهم بجمع
ثم اعلم أن العلماء اتفقوا على الغائية بين التسمية والمسمى وأما الاسم والتسمية فذهب
جمهور أصحابنا إلى أن الاسم غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المعنى
المصدرى والغائية بينهما لا تحتاج إلى البيان وذهب بعض أصحابنا إلى أن الاسم
عين التسمية وهم أرادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فانهزاع لفظي وقالت المعتزلة
الاسم غير المسمى وعين التسمية أقول ينبغي أن يطلب لكلامهم أيضا يحمل لينا فيه
بداهة العقل وقال الغزالي الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعاً وهو أراد من
الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازي الساس قد طوقوا
في هذه المسئلة وهو عندى فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص بزيادة وعمر والمسمى
ما وضع ذلك اللفظ بآثاره فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار متغايرة
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم اللفظ وضع المعنى مفرد ومن جملة
تلك الانفاط لفظ الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسمها فان أخذنا الاسم والمسمى
قال الامام هذا ما عندى في هذه المسئلة (انفصل الثاني) في اقسام الاسم على
الاطلاق اعلم أن الاسم يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به
ذات الشيء من حيث هو أو يؤخذ من جزئها أي جزء الذات أو من ومنها الجوارح
أي الخارج عن الذات أكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه أو من القول الصادر
عنها كذا في شرح المواقف أقول لعل المراد من الأخذ الاشتقاق ومعنى المشتق
الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشيء من حيث هي فعلم الأخذ
هنا المشاكلة والمراد منه أن يكون المدلول الذات وفي الأخذ من الجزء اشكال
لأن الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليست أمثل
هذا القول نحو الله فاه اسم علم موضوع لأنه من غير اعتبار معنى فيه والثاني فهو

الجسم اذا أطلق على الانسان والثالث ثلاثة أقسام لانه إما أن يكون مأخوذاً
 من الوصف الحقيقي أى الموجود كالعالم أو من الوصف الإضافي كالعالى أو من
 السلبى كالمقدس والرابع نحو الخالق فهذه أقسام الاسم على الإطلاق ثم ننظر أى
 هذه الأقسام يمكن فى حق الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الذات فامكانه فرع
 إمكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جواز أن يكون له تعالى
 اسم بارزاً حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسم
 مأخوذ من ذاته لان وضع الاسم لغير فرع تعقله أقول فلزمه القول بالاشتقاق
 لفظة الله وانكار علمه واعترض عليه شارح المواقف بأن الخلاف فى تعقل كنه
 ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز أن تعقل ذات
 مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك
 الوجه مسموعاً للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى
 موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع أنه يعقل ذاته تعالى ببعض
 وجوهه أى صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه
 الوجود من غير أن تدخل هذه الوجود فى مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد
 يجوز أن يكون الواضع هو الله وأما الاسم المأخوذ من الجوز فحال عليه تعالى
 اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذ منه عليه تعالى وأما الاسم
 المأخوذ من الوصف الخارجى فجاز فى حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل
 جاز فى حقه تعالى أيضاً كالحالق والرازق (الفصل الثالث) فى ان تسمية الله تعالى
 بالاسماء توقيفية بتوقف إطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الإطلاق
 بذلك الاسم فى الكتاب والسنة وذلك لاعتراض ما هو باطلا ولم يكتف فى عدم
 ايمام الباطل بأدراك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع
 فى أسماء الاعلام الموضوعية لذاته فى اللغات كلفظة الله تعالى فى العربية ولفظة
 يزدان فى الفارسية فانه لا نزاع فى جواز إطلاقها من غير توقف على الاذن وأما
 النزاع فى الاسماء الموجودة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية
 الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى
 اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الإطلاق اذن شرعى أو لم يرد وكذا
 الحال فى الافعال وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
 تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذ لم يكن إطلاقه موهماً لما يلبق بكبريائه
 فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد به علم يسبقه غفلة
 وذهب الشيخ الأشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذى ورد به
 التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسماً فقد ورد فى الصحيحين ان لله تعالى تسعة

وتسمى اسماءه الاواحده من احصاها مثل الجنة وليس فيها اثنين تلك الاسماء
 لكن اليهم والترمذي حينها في روايتها وهذه الاسماء الثمسة وتفسير معانيها
 مسطورة في المواقف وشرحه قال في شرح المقاصد والمشهور ان معنى احصائها
 عدّها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بحرف بلا عراب لتكون
 احصاءا ويشكل بما هو مضاف كجاء الملك وذو الجلال وقيل حفظها والتأمل
 في معانيها (الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق به من الحشر والخزاء وغيرهما)
 وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في معنى النبي
 النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي أما معناه اللغوي فقل هو النبي
 واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر فهو حينئذ مهور أو مسلمة. قلت هيمنة ياء
 للتخفيف وادغمت الياء في الياء وهو فعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي
 أن النبي موصوف بالاعتراف من الله وقيل هو المرتفع على أن النبي مشتق من النبوة
 وهي الارتفاع فاصلة حينئذ يندوب قلب الواو ياء فادغم فهو فعيل بمعنى مفعول وهو
 موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبي الطريق لفظ والنبي منقول منه ووجه
 المناسبة أن النبي وسيله الى الله تعالى وأما سماء في العرف فهو عند أهل الفن
 من الاشاعة وغيرهم من الملمين من قال الله له أرسلتك الى قوم كذا أو الى الناس جميعا
 أو بلغهم عني ونحوه من الالتقاط المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبيهم هذا وحاصل
 ما قاله شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي اليه وكذا الرسول
 وقد يختص بمن له شريعة وكاتب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال
 النبي شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والمجاهدات في الغلوات والاستعداد
 ذاتي من صفات جوهره عن الكدورات كما زعمه الصلافة فانهم زعموا أن النبي
 هو من صفات جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على الغيبات
 وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم
 ولا يقولون بالبعث والارسل من الله هذا حاصل ما قاله الاصناف في وشارح المواقف
 ونقل صاحب المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكره تلبس
 على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة
 عندهم من قبيل الجردات عن المادة ولا كلام لهم بهم يسمع الى آخر ما قال جزاءه خيرا
 (المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في عيشه الى
 أشياء مثل الغذاء والسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور
 الا بمشركة آخر من بني نوعه ومعاوضة تجرى بينهم بان يزرع هذا ذاك ويجوز ذلك
 لهذا ويجتهد واحد لا آخر ولا آخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فان
 الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا ينظم الا اذا كان

بينهم عدل لأن كل واحد ينسبهم جميع ما يحتاج اليه ويغضب على خزانة فيقع
 التنازع ويحصل أمر الاجتماع ويشغل الناس للهرج والمرج أي القتل والاختلاف
 ولما كانت الوقائع المتفقرة غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلي يحفظ العدل
 وذلك القانون هو المسي بالشرع والشرع لا بد له من شارع واضع له ولا بد أن يكون
 الشارع مجازا بالآيات الظاهرة والمجربات الباهرة تصدقه الناس ولا يرفع من راحة
 الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقف والمحصل أن وجود النبي سبب
 للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لا بد من وجود النظام
 في مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصمغاني وذهب
 الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثالث)
 في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبجاءة من
 الدهرية لنادلائل الدليل الاقل أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المجيزة وكل من
 كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه أظهر المجيزة
 لثلاثة أوجه الوجه الاول انه عليه السلام أتى بالقرآن وهو مجيز لانه عليه السلام
 طلب من خصماء العرب معارضة أقصر سورة منه فيجوزا عن المعارضة الوجه الثاني
 انه عليه السلام أخبر عن الغيبات كأخباره عن نزول بن قنطورا وعن التركيب بعداد
 ومحاربهم وخروج نار من أرض الجبار فنفى أعناق الابل بصرى وبصرى مدينة
 حوران وقوله عليه السلام لعمارة قتلت القبة الباغية وغير ذلك والكل وقع كما أخبر
 والاخبار عن الغيبات مجيز بلا شك الوجه الثالث بلوغه عليه السلام هذا المبلغ
 العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة أيضا ونقل عنه عليه السلام مجيزات
 أخر كانشاق القمر وسليم الجرو ونوع الماء من بين أصابعه الشريفة وغير ذلك الدلائل
 الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كإلزامة الصدق والاعراض عن متاع
 الدنيا مدة عمره وسخاؤه في الغاية وتبصعته الى حدم بشر من أحد قط وإن عظم
 الرعب وكأنه صاحبة التي أبكمت مصانع الخطباء وكالاصرار على الدهوى مع ملاحقه
 من المتعاب والمشاق وكالترفع عن الأغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من
 هذه الامور وان فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبي الدليل
 الثالث على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه
 السلام (تقبة) في شرائط المجيزة وتقسيم النوارق للعادة أما شرائطها على ما ذكر
 في شرح المواقف أن يكون المجيز خارقا للعادة اذ لا يجاز بدونه وان تعذر معارضته
 وأن يكون ظاهرا على يمدى النبوة وان يكون موافقا لادعوى فلو قل مجيز في أن
 أحسب ميتا ففعل غارفا آخر كنت في الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون ما ظهره
 مكذبا له فلو قال مجيز في ان ينطق هذا الضب فطلق فقال انه كاذب في دعوى النبوة

لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون منة دعا على دعوى النبوة وان كان
 بزمان يسير بل مقدار نالها أو متأخر عنها بزمان يسير يعتاد مثله فلو قال مجتزئ
 ما قد ظهر على يدي من قبيل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من
 الخوارق يسمى ارهاصا أي تأسيما للنبوة وأما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم أنها ستة
 الاول المجيزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعى النبوة عند تحدى
 المنكرين أي معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثله والثاني الارهاص
 وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي أولا الثالث الكرامة
 وهو أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقررنا بالايان
 والعمل الصالح فلا يكون مقررنا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع
 المعونة وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره
 والخامس الاستدراج وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالايان
 والعمل الصالح وافق لغرضه وان لم يوافق لغرضه يسمى اهانة وهي السادسة من
 الخوارق كما روي أن مسيلة الكذاب دجالا عور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت
 عينه الصحيحة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويحوزان بصحة من
 الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج عرفا على ما ينهم من كلام البياضى لذناه
 اقه العبد من العذاب درجة درجة بالامهال وادامة الصحة وازدياد النعمة وقال
 أيضا أصل الاستدراج الاستعداد أو الاستئصال درجة بعد درجة (المبحث الرابع)
 في عصمة الانبياء عليهم السلام في شرح المواقف أجمع أهل المال والشرايع كلها على
 وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب في دعوى الرسالة وما يلغونه عن الله تعالى الى
 الخلاق وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والتسيان خلاف
 فغنه الاستدراج أو امحق وكثير من الائمة دلالة المجيزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
 وجوزة القاضي أبو بكر وقال أغماذات المجيزة على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه
 وأما ما كان من التسيان وقلات اللسان فلا دلالة للمجيزة على الصدق فيه فلا يلزم
 من الكذب هناك نقص لدلائلها وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو ما كثر أو غيره
 من المعاصي أما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعد ما رجوز
 الشبهة اظهرها الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يقتضي
 الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم أولا
 وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن غرور وفرعون مع شدة
 خوف الهلاك وأما غير الكفر فما كثر أو صفات وكل منها ما أن يصدر عدا أو سوا
 فلاقسام أربعة وكل واحد منها ما قبل البعثة أو بعدها فالاقسام ثمانية أما صدور
 الكبار عنهم عدا فغنه الجمهور من محققى الاشاعرة والمعتزلة وأما صدورهما عنهم سوا

أو على سبيل الخطأ في التأويل لجورنا لا كثرة واختلافه وأما الصغار فعدا لجورنا الجهور خلافاً للبيان وأما صدورها سهواً فهو جازم بانفاق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة بشرط أن يذهبوا عليه فيلتزموا منه إلا الصغار التي تدل على الخسنة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو قملة فأنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً هذا كله بعد الاتصاف بالنبوة وأما قبله فنحن أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمنع أن يصدر عنهم كبيرة أقول أي عداً كان أو سهواً وقال أكثر المعتزلة يمنع الكبيرة وإن تاب عنها لأن صدور الكبيرة يوجب النفرة عن ارتكابها والمنفور عنه لا يتبعه الناس فتفوت مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما ينفر العاصع عن متابعتهم سواء كان ذنباً لهم أو لا كعهر الأمهات أي كونهن قانيات والفجور في الآباء ودناءة لهم واسترذالهم كذلك في شرح المواقف وفي شرح العقائد أنه الحق ولعل ضمير الجمع في دناءتهم واسترذالهم واجتماع إلى الانبياء ولا يعد رجوعهما إلى الآباء وعند الروافض لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل الوحي وبعبارة والمفهوم من شرح العقائد أن الشبهة كلوا فض في هذا الحكم أنهم جوزوا اظهار العلم كفره بخوف الهلاك (تنبيه) العصمة عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وهي عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب الفاعل عند استعداد القوابل **مسألة** أي صفة نفسانية راضية تمنع صاحبها من القبول وتقصير هذه الصفة النفسانية ابتداءً بالعلم بمعاييب المعاصي ومنائب الطاعات وتما كذا وترسخ هذه الصفة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالأوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الأولى فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي غير راضية ثم تصير ملكات أي راضية في محلها كذا في شرح المواقف والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة بل ذكر مذهب الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا (تقنة) في عصمة الملائكة اختلف فيها فمن نفي عنهم العصمة استدلل بقوله تعالى حكاية عنهم أن تجعل فيهم من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية أذ فيه غيبة لبق آدم وتركه لانفسهم وحكمهم بالافساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفعله وأوجب منه بأن الغيبة اظهار معاييب المقاتب والمضاطب والظاطب هو الله سبحانه وهو عالم بجميع الأشياء فلا يتصور هناك الاظهار ولا غيبة هناك وبأن التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة إلى الله تعالى وبأن حكمهم ليس بالظن بل بعلم الله وبقراءتهم ذلك في اللوح وبأن مرادهم ليس انكاراً على الله تعالى بل استفسار عن الحكمة الداعية إلى خلقهم ومن أثبت لهم العصمة استدلل بنص قوله

تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون وأجيب عنه بأنه انما يتم اذا ثبت
 عمومها لاختصاص الملائكة وجميع الازمان وجميع المعاصي ولا تطاع في هذا البحث
 لانفسا ولا اثباتا بل أدلة طرفية غلنية والمطلوب هنا العلم اليقيني جميع ذلك من شرح
 المواقف (المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد
 التسفية أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة أقول ومعنى عامتهم بالطريق الاولى
 وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في هذه المسئلة في التاثرانية
 بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد أن هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب
 المستقلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر ورسولهم على
 رسولهم وعامتهم على عامتهم وقال أيضا في شرحه وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة
 البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوده من أن طاعة البشر
 أشق لانهم مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون أفضل لقوله عليه
 الصلاة والسلام أفضل الاعمال أجزها واستدل الآخرون بوجوده منها اطراد تقديم
 ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته
 وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم بل وازان يكون تقديمهم
 في الذكر باختيار تقدمهم في الوجود وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام
 أقول وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما سفلية ارضية أو علوية
 سماوية فالمرح في المواقف أنهم أفضل من الملائكة السفلية الارضية بلانزع أقول
 ولم يظهر لي مآرايته من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة انما في
 أو اختلافي وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد (المبحث السادس
 في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته
 حسب ما يمكن المواقف على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
 في اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع
 جواز الخوارق وواقعة عند أكثر أصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة خلافا
 للاستاذ أبي اسحق والحلي مناوئة معتزلة غير أبي الحسين أما دليلنا على جوازها
 فهو أن الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن
 فهو جائز لوقوعه بقدرته الله تعالى وأما دليلنا على وقوعها فاقصة مريم حيث حبلت
 من غير أن يمسها بشر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة
 اليابسة ويجعل هذه الامور معجزات زكريا عليه السلام وأوراهما العيسى عليه
 الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس
 من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر
 على يده مقدار ما يدعى النبوة كذا في شرح المواقف وأقول وذلك لما قد علمت أن شرط

المجهز تظهر وهما على يد مدعى النبوة لكنه يحال نفسه ما صرح في العقائد النسبية بان
 كرامة الولي مجهزة لتبنيها لادلائها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص
 التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر واستحق من أنكر وقوع الكرامة بانها لا تتميز عن
 المجهزة فلا تكون المجهزة حينئذ الدالة على النبوة والجواب أن الكرامة تتميز عن المجهزة
 بعدم مقارنة دعوى النبوة وبشرط ذلك في المجهز حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن
 وليا ولا تظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من أنه تعالى لا يخلق الخارق في يده
 الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظاهر تكرارات الاولياء يكاد يلحق بظهور
 مميزات الانبياء وانكارها ليس بهيب من أهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك
 من أنفسهم قط ولم يسموا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهداهم
 في أمر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات يميزون
 أديهم ويضعفون طوعهم لا يسعونهم الا باسم الجبهة المتصوفة ولم يعرفوا أن مبني
 هذا الامر على صفاء العقيدة وثقا السريرة واقفة الطريفة وانما العجب من فقهاء
 أهل السنة حيث قال بعضهم فيما روى في شأن ابراهيم بن ادهم ان الناس رأوه
 بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بحكا ان من اعتقه دجوا ذلك يكفر
 انتهى (السبب الثاني) في الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في اعادة
 المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون
 من يقول بان ذواتها عارية عن تفريق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كإيدل عليه
 قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطيور اعلم أن اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند
 المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة
 فامكن لذلك أن يعاد وعندنا اذا عدم الموجود ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا
 للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسب البصري ومحمود
 الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء معاد الفلاسفة وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد
 الجسماني يتكروا اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة
 الكل من شرح المواقف لنا أنه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه فاما أن يمتنع لذاته أي
 لذاته ذلك الشيء أو لشيء من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشيء
 أو لازمه ذاته لا يختلف بحسب الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه
 فيه يمكن وجوده بعد عدمه وعند ارتقاع ذلك العارض وأما الخلف فهو قديدي
 الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقديس يدل عليه بان المعاد دائما يكون معاد العينه
 اذا أعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض اعادته
 قبل ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ
 مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب أن اللازم في اعادة الشيء بعينه هو اعادة

جميع عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيد الموجود في هذه الساعة هو
بجنيته الموجود قبلها وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من
حيث كونه في وقت آخر فتغير ذهني اعتباري لا خارجي ويصح أن كان واحدا من
تلازمة ابن سينا مصرأ على كون تغير الوقت مفيد للتغير بحسب الخارج بناء على
أن الوقت من العوارض المشخصة وتباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا إن كان
الامر على ما زعم فلا يلزم كلامك لأنني غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من كان
يباحثني فيمت التلذذ وهو منبهار (المبحث الثاني) في حشر الاجسام ووقوعه بعد
اختلافهم في معنى الاعادة فن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يعدم الموجودين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يوثق بينهم ويخلق فيها الحياة فنقول أما جواز حشر
الاجساد فلان اجزاء الميت ان لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك
الاجزاء وان فرضت أنها عدمت جازا اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
وأما وقوعه فلانه جاء في القرآن العظيم أكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل التأويل
كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو
بكل خلق عالم واكرها للفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا آخر وصار جزء من المأكول جزءا من بدن الاكل فذلك الجزء اما ان يعاد
في الاكل أو في المأكول منه وأما ما كان فلا يعود أحدهما بقامه والجواب أن المعاد
هو الاجزاء الاصلية وهي السابقة من أول العمر الى آخره لاجتماع الاجزاء والاجزاء
الاصلية التي هي المأكول منه صارت فضلا في الاكل فقد رد الى المأكول منه (تذنيب)
هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها ويفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه
لا جرم في هذه المسئلة لانها لا انبأ ان العدم الدليل على شيء من الطرفين والتسلك على
اعداد الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفرق اهلاك
كالاعداد فان هلاك كل شيء خروج عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشيء
عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكا كونه يسمى فنا فافلا يتم الاستدلال
أيضا على الاعداد بقوله تعالى كل من عليها فان كذا في شرح المواقف حكايمة مذهب
الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها
واتصالها بالعالم العقلي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقاوتها هناك بنصائرها
النفسانية ورذائلها وهم أنكروا حشر الاجساد وأفتوا المعاد الروحاني وقالوا للنفس
بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا أن النفس
قبل مفارقة البدن اما عامة بالله تعالى وصفاته واما جاهلة بجهلامها كبا ان اعتقدت
خلاف الواقع أو جهلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلاثة فاما ان يكون

لنفس هيئاته يطقوهي الالفه بالمشتهيات بسبب مباشرتها ولم يكن فالعالمه
 القلبية من الهيئات الرديئة مستهجة أبدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلى
 ربه ينه عن ألم شوق المشتهيات وذلك كالمؤمن المتق عندنا وأما العالمه الخساسة
 الهيئات الرديئة فهي بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياهاها الى مقتضيات تلك
 الهيئات اشتياق العاشق المجهور الذي لم يبق له ريب الوصول مادامت تلك الهيئات
 باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الألم أيضا وذلك كالمؤمن القاسق
 عندنا وأما الجاهله جهلا مركب فهي التي اشتاقت الى الكمال العلى لمصنعتها
 طريقه فوصلت الى نقصان فيها النقصان الذي هو الجهل المركب وفوت الكمال
 الذي هو العلم فاذا فارقت البدن تبهت لنقصانها وفوت كمالها المشاكلة اليه فتألم به
 ألما عظيما دائما أبدا امتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد
 القوى البدنية التي تكتسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالسكران عندنا ولم يذكر
 في شرح المواضع حال الجاهله بالنسبة الى الهيئات الرديئة والطاهر أنها ان اكتسبت
 الهيئات الرديئة فهي متألمة بسببها أيضا كسابق ومن لم يدم ذلك الألم أقول هنا
 اشكال وهو أن النفس بعد المفارقة اما أن تكون معها القوة المدركة أولا فاعلى الاول
 فلم لا يجوز أن يحصل لها كمالها الذي هو العقائد الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع
 وصولها الى الكمال وعلى الثاني فكيف تنبئه لنقصانها وفوت كمالها وأما الجاهله
 باقه وصنانه جهلا بسيطا فاما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه أولا
 فالثاني ان خلقت من الهيئات الرديئة فهي ناجية من الألم لسلامتها عن ألم شوق
 السكالم وألم الهيئة الرديئة كغير المكافين عندنا وان كانت لها هيئات رديئة تتألم
 بها فقط لكن لا يدوم والا اول وهي الجاهله التي لها شوق الى السكالم ان حصلت لها
 الهيئات الرديئة أيضا فهي بعد المفارقة متألمة أبدا شوقها الى السكالم وبأسرها
 من تحصيله ومتألمة أيضا بسبب الهيئات الرديئة لكن هذا الألم لا يدوم لعدم دوام تلك
 الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهي متألمة بالشوق الى السكالم
 فقط دائما أبدأ حال شارح المواضع واعلم أن الأقوال الممكنة في مسئلة الامداد لا تزيد
 على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر الملة كملين الغافين للنفس
 الناطقة أقول أي النفس المدركة بدون البدن ثم أقول لا يبعد أن يكون من هؤلاء
 من يقول بعد ذاب القبر بأدخال الروح الجسد لا للروح فقط والثاني ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهم ما دعا وهو قول كثير من
 المحققين ~~كما~~ الطيبي والغزالي منا ومعه من قدماء المعتزلة وجهه ومن متأخري
 الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي
 المكلف والمطيع والعاصي والمناب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الاكثرة والنفس

باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر المساكين خلق لكل واحد من
الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا أقول لعل المساكين الرواحية
عندهم تعميم النفس وتعمد يهاب الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد والرابع
انكارهم ما معاه وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلمهم يقولون أن النفس هي المزاج
فيعدم عند الموت ويستحيل اعادتها مع ما منهم أن اعادتها معدوم محال وقد عرفت
فساده (والخامس) التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال
لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فيعدم عند الموت ويستحيل اعادتها أو هي جوهر
باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب أصحابنا
وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان لا تنحلا فلا كثيرا لمعتقد
كأبي هاشم وعبد الجبار ومن تابعهما فأنهم قالوا انهما مخلقتان يوم الجزاء ولما
وجهان الأول قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار
إذا قال قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الجنة والنار أعدت للمتقين أعدت
للصالحين باللفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الأحاديث العديدة
وجد فيها أشياء كثيرة تعارض على وجودهما دلالة ظاهرة قال النووي ولم يرد نص
صريح في تعيين مكانهما ولا كثرة على أن الجنة فوق السموات السبع وقعت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عند هاجنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات
السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وأن النار تحت الأرض انتهى
والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة أكفأ دأبهم قوله
تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أهلها والجناب
أن المراد به لاله كل شيء أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالعق بالهالك
المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والأرض
ولا يتصور ذلك إلا بعد فنائهم ما لا يتنازع تداخل الأجسام والجناب أن المراد عرضها
كعرض السموات والأرض لتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والأرض
فتصل هذه على تلك كما قال أبو يوسف أبو حنيفة أي مثله كذا في شرح المواضع
(المبحث الرابع) في الثواب والعقاب أما الثواب على الطاعة فأوجبته معتزلة البصرة
على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجناب أنه يدل على
الوقوع لأعلى الوجوب وأما إطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع أنه يشتر بالاستحقاق
فلا يكون الطاعة دليلا ولا الاثواب فضل منه تعالى ولا نستحقه بعملا وأما العقاب
ففيه بحثان (المبحث الأول) أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
إذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بأنه تعالى أوعد بالعقاب
على الكبار وأخبر به أي بالعقاب عليها فلازم بها عقاب لم يخلف في وعده والكذب

على سببه وهو حال والجواب أن ما ذكره دل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو
 المختار فيه كذا في شرح المواثيق والجواب الجواب ما ذكره الدواني وهو تخصيص
 المذهب المنفرد من عمومات الوعيد (المبحث الثاني) قالت المعتزلة والخوارج
 صاحب الكبيرة إذا لم يقب عنها يخلد في النار ولا يخرج منها أبداً واستدلوا بالآيات
 المستقلة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة والجواب أن الآية تخص على
 خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود في الآيات المذكورة هو الخلود
 الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول الخلق
 بلا شبهة وأما أصحابنا فمالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى وعده في به لأن
 الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى
 وله العفو عنه لأن العفو فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً بل يدرج به عند العقلاء
 وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون
 الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا أيضاً أن
 مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره والإيمان
 خير ولا يرى جزاء غيره إلا بعد خروجه من النار للأحداث الدالة على خروج العصاة
 من النار وأما الكفار فالمسلمون أجعوا على أن الكفار يخلدون في النار أبداً لا ينقطع
 عذابهم سواء بالفقوى الاجتماع والنظر في معجزات الأنبياء ولم يهتدوا أو علموا بنوهم
 وعاندوا أو تسمى مسألوهم قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الكافر المبالغ
 في اجتماعه إذا لم يهتد للإسلام ولم يبلغ له دلائل الحق وبقى متردداً مذموراً وعذابه منقطع
 وهذا يخالف للإجماع المتعقد قبل ظهور المخالفين كذا في شرح المواثيق وقال
 المصنف ويرجى من فضله تعالى ولطفه وهو الكافر المبالغ في اجتماعه الطالب
 للهدى إذا لم يصل إلى الهدى وبقى ناظرًا مجتهداً فإن قلت هل يرجى عفو الكافر
 الذي أدى اجتماعه إلى الكفر قلت لا لأنه مقصر في الاجتماع لما ذكره المصنفهاني
 من أن الاجتماع أدى إلى الكفر الكامل يستحق أن لا يؤدي إلى الكفر المبالغ في الاجتماع
 أما أن يصل إلى الحق وهو مؤمن ناج وأما أن يبقى ناظرًا مجتهداً اخترتموه المنية
 قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفو وأما الوصول إلى الكفر بعد الاجتماع التام
 فمخالف لما وصل إلى الكفر مقصر في الاجتماع فهو معذب قطعاً (المبحث الخامس)
 في العفو عن أصحاب الكبائر اتفقت الأمة على جواز العفو عن الصغار من غير
 سواء كل قبل التوبة أو بعدها وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند أهل السنة يجوز
 العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر أم لا لقوله تعالى يقولون يا ويلتنا
 ما لهذا الكتاب لا يفاد صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها الآية الأحصاء إنما يكون للمجازاة
 وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إن اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغار لقوله تعالى

في تجنبها ككبرياتهم من حسنه تكفر عنكم سبناكم وأجيب بأن المحقق ان تجنبها
 أنواع الكفر تكفر عنكم سائر المعاصي ان شئنا كذا فيهم من شرح العنايت والمفهوم
 من كلام الدواني أن مذهب المعتزلة وجوب العقوب من الصغار وان لم يتب منها صاحبها
 سواء اجتنب الكبار أو لا واختلقوا أيضا في العقوب من الكبار بدون التوبة بفوز
 أهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يفر أن يشرك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء
 وليس المراد بعد التوبة لأن الشرك بعد التوبة أيضا كذلك فلا يجوز في الفقران عن
 الشرك ومنعت المعتزلة جواز سماعها وان جازة عند الاكثريين منهم واتفقت الامة
 أيضا على عدم جواز العقوب عن الكفر قبل التوبة مع ما وان جازة فلا كذا في شرح
 المقاصد قال الدواني والمراد بالعقوب عاقوبة الجرم والستر عليه بعدم المؤاخاة
 (المبحث السادس) في شفاعته محمد عليه الصلاة والسلام لأصحاب الكبار قال
 في شرح المواقيف أجعت الامة على ثبوت أصل الشفاعه المقبوله عليه السلام لكن
 هي عندنا لاهل الكبار من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي
 لاهل الكبار من أمتي وقالت المعتزلة الشفاعه انما هي زيادة الثواب لا لدفع العقاب
 لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
 شفاعه وهو عام في شفاعه النبي وغيره وأجيب باننا لانسلم أن تلك الآية عامة لجميع
 الانفس والازمان وليس لمعناها تخصيص بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعه النبي
 عليه السلام لاهل الكبار من مؤمنى أمته فتقول الآية بتخصيصها بالكفار جميعا
 بين الأدلة كذا قال الاصمغاني وقال الدواني الشفاعه لدفع العذاب ورفع الدرجات
 حق لمن أذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يؤمد لا تنفع
 الشفاعه الا من أذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العقوب من
 الكبار بدون التوبة لم تجز الشفاعه لها وأما الصغار فحوا عنها عندهم قبل التوبة
 وبعد ما قال الشفاعه عندهم لرفع الدرجات (المبحث السابع في التوبة) زدتم باسم شرح
 المواقيف وفيه بحثان (المبحث الاول في حقيقتها) وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع
 الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها وفي شرح المقاصد
 ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتقى كونه لم يفعل فجرد الترتيب دون الندم
 ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لأن الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة
 وانما قلنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر ما قبله من الصداع وخفة
 العقل الى غيرهما من المفاسد لا يكون تائبنا شرعا قال في شرح المقاصد وأما الندم
 لخوف النار أو طمع الجنة فهل يكون توبة فيه ترديد شيء على أنه هو الباعث أو الباعث
 قبها الكون بها معصية وهو تابع له وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية لقبها
 مع غرض آخر توبة والحق أن جهة القبح ان كانت بحيث لو انعدت لتصدق الندم فتوبة

والإقلائيهم وقوله مع عزم أن لا يعود إليها فإذ قد قرر الندم وليس بقيد احترازي
لأن الندم على أمر لا يكون إلا ما زما على عدم العود وقبل أن الندم على ما فعله
في الزمان الماضي قد يرد في وقت الندم أن يفعل في الحال أو في الاستقبال لهذا القيد
احترازيه ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم
كما لا يخفى وزاد إليه في آخر هذا التعريف قوله إذا قدر وقال صاحب المواقف
وقولنا إذا قدر لأن من سلب منه القدرة على الزنا واقطع طمعه عن عود القدرة إليه
كالجبوب إذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة أقول كلام صاحب المواقف مبنى
على أن قوله إذا قدر وظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس
على ما ينبغي لأشعره بأنه لا بد في التوبة من بقاء القدرة وقد صرح التعريف في شرح
المواقف والمقاصد بان قوله إذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود إليها أي يجب
العزم على أن يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرضت له الآفة
كالجبوب أن يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة أقول قد ظهر من هذا أن مثل
المجبوب إذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة
بل وجد من نفسه أنه لو فرض وجود قدرته يتقن منه العزم لأنهم توبته قال شارح
المقاصد وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك
المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى
وعلا من طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب
الاحياء وتأمل فيما روى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة
(البحث الثاني في احكام التوبة) وهي خمسة (الاول) أن الزاني المجبوب أي من زنى ثم
جب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه
أو هاشم من المعتزلة يزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل
إذا قدر له على الفعل في المستقبل وقال الآخرون أنه توبة بناء على أنه يكفي حقيقة
العزم تقدير القدرة (الثاني) أن من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك هل تقبل
توبته وقع التردد فيه بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقب المعصية أم لا بل لا يلجأ
الطوف اليه فيكون كالإيمان عند اليأس أي العذاب كما في الاثرة عند معاينة
النار كما في المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير موقوف بالإجماع ونقل
شارح المواقف عن الآمدى أن من أشرف على الموت إذا ندم صحت توبته بإجماع
السلف ثم قال ان التردد الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضا مخفيا ينافي ما نقله
الآمدى من إجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المعتزلة في التوبة أمور ثلاثة أولها
الخروج عن المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلة الخروج عن تلك المظلة برد
المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المقترب واسترضائه ان بلغته الغيبة وهو ذلك

ولما فيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه وذلك لأن الذنب يستديم الندم على الذنب
المقوب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلاثة واجبا عند ما في صحة التوبة
أما الخروج عن المظالم فقد قال الأمدى من أن في المظلة كالقتل والضرب مثلا فقد
ويجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلة وهو تسليم نفسه مع الأماكن ليقص
منه ومن أن في باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر
كما لو وجبت عليه صلاتان فأتى بأحدهما دون الأخرى قال في شرح المقاصد قال إمام
الحرمين ويجب الاتصع التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فإنه لا يصح
الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب أقول وذلك لأن
المال المغصوب ما دام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس الملبس بفعل الغصب والتوبة عند
المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب وأما عدم العود
فقد قال الأمدى ان التوبة بما مورب ما تكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة
في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تجب
عليه توبة أخرى عما ارتكبه وأما استدامة الندم فقال الأمدى يلزم على تقدير شرط
استدامة الندم المخرج وأن يجب على من ندم الندم إعادة التوبة لمقتضى شرط التوبة
الأولى وهو الاستدامة وهو خلاف الإجماع وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة
كما تذكر الذنب وهو باطل أيضا لأنه لا تعلم بالضرورة أن العاصي كانوا يتذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجتدون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت
التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة انه تصح عند الاشاعة التوبة عن بعض المعاصي
مع الاسرار على بعض خلافا لابي هاشم لما أن الكافر اذا أسلم وتاب عن كفره مع
استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا بتوبة تلك المعصية
واستدل أبو هاشم بأنه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لقبحه
والاندم على قبحه كلها لا اشتراكها في العلة المقتضية للندم وهو القبح والجواب
انه يجوز أن ينضم الى قبح بعض المعصية أمر من الامور المؤثرة في السدادة كعظم
المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قصها مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم
عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه
أيضا ~~يصح~~ في التوبة عن المعاصي كلها الاجال وان علمت منه انه لا حصول للندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فاعلم مفصلا (الخامس)
من أحكام التوبة ان التوبة واجبة بلا نزاع أما عند ما سمعنا قوله تعالى توبوا الى الله
جميعا وشعور ذلك وأما عند المعتزلة فعلة لا ما فيه من دفع شر العقاب ثم المصريح في كلام
المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم تأخيرها ساعة ثم آخر تجب التوبة
عنه وهم جراحى ذكروا أن من أخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

العصية وترك التوبة أقول لعل المراد من الساعة ما يسع التوبة وأما قبول التوبة
 فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وهل ثبت قبولها سمعا ووعدا قال امام
 الحرمين ثم بدليل على اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح
 المقاصد (المبحث الثامن) في أن أحياء الموق في قبورهم للسؤال وعذاب القبر
 للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفاق عليه سلف الامة قبل ظهورنا بخلاف
 أما الاول فنثبت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار وبنا أمثنا اثنتين وأحييتنا اثنتين
 فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الامة قبل دخول القبر ثم الأحياء
 في القبر ثم الامة في نفسه أيضا بعد مسئلة منكرو نكير ثم الأحياء العشر وأما عذاب القبر
 فنثبت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل
 فرعون أشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صباحا ومساء فعمل
 أنه غيره وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموق والاحاديث العصبية
 الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث فوار القدر المشترك وأنكرهما أكثر
 المعتزلة استبعادا منهم بين الأهرين فحين أكلته السباع وتفرقت اجزأؤه بطونها
 أو أحرقت فصار مادا فترته الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع
 على كمال قدرته لم يستبعد ذلك من نفسه تعالى فيقولان يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء
 المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (المبحث
 التاسع) في سائر السمعات من الصراط والميزان وقضايا الكتب ونهاية الاعضاء
 والحوش المورد وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة
 في انفسها والله تعالى قادر عليها وأخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وأنكر
 أكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف
 ولا يمكن العبور عليه وان أمكن فبحسب عظمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب أن الله
 تعالى قادر على كل شيء وأما الميزان فانه ذكره جميع المعتزلة بناء على أن الاعمال
 اعراض فلا يمكن وزنها بالثقل والنقل والجواب أن كتب الاعمال هي التي توزن
 كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) في الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في حقيقة الايمان هو في الحقيقة التصديق مطاقا
 وفي الشرع تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بحجبه به ضرورة تفصيلا فيما علم
 تفصيلا واجبالا فيما علم اجبالا يعني أن الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم
 بحجبه الرسول به عالما تفصيليا والتصديق الاجمالي فيما علم بحجبه به عالما اجماليا حتى
 ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلا
 يكفيه أن يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا أورد
 عليه الاحكام الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه

حينئذ التصديق الاجبالي وفرض شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشهر ~~بكونه~~
من الدين بحيث تعلمه العامة من غير اقتضار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع
وجوب الصلاة وسورة النهر ونحو ذلك وقال ايضا ~~بكونه~~ في الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويستمرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند
السؤال عنه وبجريمة النهر عند السؤال عنه كان كافرا أقول يفهم منه أن الجاهل
بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس ~~بكافر~~ ثم ههنا مسئلة وهي
أن التصديق المعبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كن وقم بصرة
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر ام شيء آخر غير المعروف لم أورد هاهنا لانها
مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وسواشبهه وغيرها وكون الايمان هو التصديق
مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر والاستاذ أبي اسحق وأكثر الافة
من أهل السنة فالأقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب
أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله
وان لم يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمشافق
فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في احكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور
رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أو ائتكم بقرآن من الايمان
وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامية هو كتمان
الشنادة وقالت طائفة هو التصديق مع ~~العلم~~تين ويروي ههنا عن أبي حنيفة
رحمه الله والايمان مجموع أمور ثلاثة تصديق بالحنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
عند جمهور المحدثين والمعتزلة والنوارج فمن أخل بالاعتقاد فهو ضايع ومن أخل
بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق وفاقا فكله فاسق فهو كافر ايضا عند
النوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوي أقول
هؤلاء الطوائف الثلاث بعد اتفاقهم أن العمل جزء من الايمان اختلفوا فذهب
النوارج وبعض المعتزلة كالغلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات كلها فرضا ونفلا
وذهب أكثر المعتزلة البصرة والجباقي وابنه الى أنه الطاعات المفترضة من الافعال
والتروك دون الذوا قبل كذا في شرح المواقف ولم أجدهم التصريح بان مراد جمهور
المحدثين من العمل ما هو لكن قال المصنف يهدي بيان خروج العمل من الايمان بعطف
الاحمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله عليه
السلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفصلها قول لا اله الا الله وأدناها ما ملأ الله
عن الطريق فنعناه شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان ما ملأه الاذي غير داخل
في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل
وكذا يكون الخلل بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك ثم أقول هذا الخلل لا يخلو من

الاضطرار **ثم قل** (المسئلة الثامنة) في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف
 الايمان فهو محذور لعدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة قال شارح
 المقاصد والظاهر أن هذا أهم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم بحجته به على
 ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله لشبهة ~~المسئلة الثامنة~~ من التصديق والتكذيب
 انتهى أقول فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض أهم من التكذيب في غيره
 انفلو من التصديق والتكذيب فيه يلزم أن يكون خلو الذهن من بعض ضروريات الدين
 الكفر او قد علم فيمسبق أنه ليس بكفر قلت لا نسلم ذلك للزوم لأن الايمان اذا كان
 تصديق النبي في جميع ما علم بحجته به اجمالا أو تفصيلا فلا كفر لعدم تصديقه في البعض
 لا اجمالا ولا تفصيلا نغالي الذهن من بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا
 وان لم يكن مصدقا تفصيلا لم يكن له تصديق اجمالي أيضا ~~لكن~~ كان كافرا
 بلا ريب وفي شرح المواقف فان قيل فساد الزنار ولا يس القياس بالاختيار لا يكون
 كافرا اذا كان مصدقا بالرسول في كل ما علم بحجته به بالضرورة وهو باطل اجمالا قلنا
 جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب الحكم كما عليه بكونه كافرا غير
 مصدق ولو علم أنه شاذ انار لا تعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقة لم يحكم بكفره بينه
 وبين الله تعالى وكذا من مجدل الشمس فان مجوده يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق
 ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
 بل مجدلها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان أجرى
 عليه أحكام الكفر في الظاهر لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فليزعم أن يكونوا
 كفارا المؤمنين وهو باطل لاننا نقول هم مصدقون حكمنا لهم من الدين ضرورة
 أنه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للولد كذا في شرح المواقف
 (المسئلة التاسعة) في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد ~~لكن~~ فاسم ان لا ايمان
 له فان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد
 لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين أو أكثر خص باسم المشرک لاثباته الشرك
 في الالهية وان كان متدينا به من الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي
~~لكن~~ اليهود والنصارى وان قال بعدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم
 الدهري وان كان لا يثبت الباري أى الخلق أصلا خص باسم الماعطل وان كان مع
 اعترافه بنبوة النبي واطهاره شعائر الاسلام يظن عقائده كفرة بالاتفاق خص
 باسم الزنديق وهو في الأصل منسوب الى زندي اسم كتاب أظهره رجل وادعى أنه تأويل
 كتاب الجوس الذي جاءه من يزعم الجوس أنه نبيهم أقول اختلاف هذه الاسامي
 باعتبار اختلاف الاحوال لا ينافي أن يجتمع اسمان أو أكثر في أحد باعتبار اجتماع
 السالين المذكورين أو أكثر مثلا من أثبت الهين وتدين به من الاديان فهو ومشرک

وأهل حصص كتاب ثم أقول في الفرق بين المسائق والزنديق على ما ذكره شارح المصباح
 شفا لا أن يقال الزنديق هو الذي يبطن الكفر بآثار المدونة في الكتاب المذكور لا صريح
 يبطن أي كافر كان قال في القاموس الزنديق بالكسر من التوبة أو الغشاقل بتحويل
 والظلمة أي بأن الأول خالق الخير والثاني خالق الشر ومن لا يؤمن بالآخرة أو بالجموعية
 أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان أو هو معرب عن دين أي دين المرأة جمعته فتأدفة
 أو زناديق وقترندق والاسم الزندقة (الباب الثالث في الإمامة) وفيه خمسة مباحث
 (المبحث الأول في وجوب الإمام) اعلم أن الإمامة خلافة الرسول عليه السلام
 في أئمة قواين النمرع وحفظ حوزة الله أي ناحتها على وجه يجب اتباعه على كلغة
 الأئمة وبهذا التيد الأخير يخرج من نصبه الإمام في ناحتها كالتأني مثلا ويخرج
 المجهتد إذ لا يجب اتباعه على الأئمة ككافة بل على من قلده خاصة ويخرج الأصم
 بالمعروف أيضا كذا في شرح المواثيق وقد اختلف في وجوب نصب الإمام قال
 الأمامية والاسماعيلية يجب نصب الإمام على الله تعالى وأوجه المعتزلة والزيدية
 علينا عقلا أي بالدليل العقلي وأوجه أصحابنا علينا ما وافقنا من أحوالنا لا يجب
 نصب الإمام أصلا لا على الله ولا علينا لا عقلا ولا سمعا لثاني عدم وجوبه على الله
 ما مر من أنه لا وجوب عليه تعالى وأما وجوبه علينا فله وجهين الأول أنه
 تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع
 خلو الوقت عن خليفة وإمام والثاني أن في نصب الإمام دفع ضرر وعظمتون
 ودفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه بإجماع الأنبياء وأتباع
 العقلاء بيان الصغرى أن البلد إذا ضل عن رئيس فاهرب بأمر بالطاعات وينهى
 عن السيئات ويدبر بأس الطلبة عن المستضعفين استخوذ أي استولى عليهم الشيطان
 وقضاةهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا في شرح المواثيق
 والاصفهاني (المبحث الثاني) في شروط الإمامة وهي تسعة (الأول) أن يكون
 الإمام مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليمتكن من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد
 الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل (والثاني) أن يكون ذا رأي وتدبير يدبر الوقائع
 وأمر الحرب والسلام أي الصلح (والثالث) أن يكون شجاعا قوى القلب لا يهين عن
 القيام بالحرب ولا يهول له إقامة الحدود وضرب الرقاب والجمع من العلماء تشاهلوا
 في هذه الصفات الثلاث وقالوا إذا لم يكن الإمام متصفا بها ينبغي من مكان
 موصوفا بها (الرابع) أن يكون عدلا إذا لم يكن عدلا لا يؤمن في صرف أموال
 الناس في مشتبهاته وتضييع حقوق المسلمين وتنتهين هذه الصفات أن يكون مسلما
 (الخامس) العقل (السادس) البلوغ لأن المجنون والصبي ليس لهما ولاية على أنفسهم
 فكيف يتصور ولا يتم ما على كافة الناس لأنهم مالم يسابعدين (السابع) الذكورة

لا في القسامة فقلت حق ولدي (الثامن) لم يزل العبد مستحقاً بين الناس
 (التاسع) أن يكون له شياً خلافاً للظهور من وجع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام
 الماتم من قريش والائمة جمع معرف باللام فزيد المومن فان الاتق والام في الجمع
 فعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط في الامامة العصمة من الذنوب
 خلافاً للاصحابية والامامية (المبحث الثالث فيما ثبت به الامامة) اجمع الامة
 على انها ثبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الامام السابق الاول أي
 الامام السابق الثابت امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا التقديم يذكره
 ولكنه مراد يعرفه من يدبر السنيان وانما الخلاف فيما اذا بلغ أهل الحل والعقد
 شخصاً مستعداً للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعداً للامامة بشروطه على بلاد
 المسلمين فقال بامامته أهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافاً لأكثر الشيعة فانهم قالوا
 لا طريق الا للنص لوجوه (الاول) أن اثبات الامامة بالبيعة قد يقضي الى الفتنة
 لاحتمال أن يصيب كل فرقة شخصاً لو يدعى كل فرقة ترجع امامهم ويقع بينهم الحاربية
 (والثاني) أن أهل البيعة وهم أهل الحل والعقد لا يعتبر فعلهم واختيارهم والامام
 جهة على من عداهم لانهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين فكيف
 يجعلون شخصاً آخر ملكاً على المسلمين يتصرف فيهم أقول حاصل كلامهم هذا
 ان الامامة ان ثبت بالبيعة فانما ثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر ووجه البعض
 لانه يوجب على الجميع (والثالث) ان الامامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت الا باذنهما
 اولاً وبالواسطة أقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوتها لامامة بالبيعة والاستيلاء
 بخلاف الاولين فانهم لا يدان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط وأجيب عن دليلهم الاول
 بأن الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت
 الصحابة ابا بكر رضي الله تعالى عنه على سعد بن عبادته وعن الثاني بأنه منقوض
 بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المادى عليه ومع ذلك يجعل القاضى بسبب
 شهادته متصرفاً فيه بالحكم عليه وعن الثالث بأنه يجوز أن يكون اختيار الامامة
 أوطى والشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع)
 ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق وذلك باجماع
 الصحابة خلافاً للشيعة فانهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام
 على رضي الله عنه وللاطرفين حجج ومدافعات مذكورة في المفصلات هذا آخر ما أردنا
 اثباته في هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسبحا كل زاده المرعشي رحمة الله عليه وعلى
 مصنف الاصل ولقد حررناه بمدينة الرهاسنة ست وستين ومائة والف (تذييل) في ذكر
 الفرق التي أشار اليها النبي عليه السلام بقوله ست فرق في أممي ثلاثا وسبعين فرقة كلها
 في النار الا واحدة قيل للنبي صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرق التساجية فقال النبي

عليه السلام الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي وكل من ذلك من مجزئاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر وقال شارح المواقف نقل من الأمدى ما حمله أن المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المقتضين ثم نشأ الخلاف وترق شيا فشيأ حتى صار المسلمون ثلاثاً وسبعين فرقة انتهى قالوا وأما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذموم وفهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن يدع سائر الفرق قال شارح المقاصد المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة الماتريدي أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريدي قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كمشكلة التكوين وغيرها ولا ينسب أحدهما إلى البديعة الرسالة السماوية بالزوراء بل لال الدين الدواني عليه الرحمة .

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتقاد يا كريم في التعميم) .

الجدل ذاته لوليه بذاته والصلاة منه على مرتبة الجامعة لجميع صفاته (وبعد) فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق منبهة عن تشبهات منبهة على تشبهات تنبيه الراقيين على أوطئة العقائد في ظلمة ليل الخيال والجهالات فقد مطلع الصباح ونادى منادى الحق حى على التسليح بل أوكد أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها وتقع الامثال الواردة على لسان النبوات في مخرجها وانها على غمط جسد يد وطرز سديد والنظر فيها على ذلك شهيد قد أبرزتها الرحمة الازلية اجابة لدعا مصدر عن لسان استعداد واقه الهادى الى سبيل الرشاد ان ذلك ليس المرصاد (تعميد) العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مشلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصفه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان انسانا مشلا غير محتاج الى الفاعل لا يشافى ما ذكرنا اذ نهى بها انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونهما وفق الاحتياج اللائق لا يشافى الاحتياج السابق فاحسن تدبره (تذكرة واستبصار) امامتين لا بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية من ان حدوث الشيء لاعتنى شي محال لان الثاني في الحدوث الذاتي ايضا كذلك ما يسره ان تحدث ذلك فاذا المعلول ليس مبين الذات للعلة ولا هو لذاته بل هو بذاته ذات العلة شأن من شؤونه وجسه من وجوهه حيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات الالاتقة (تعميد) فالمعلول اذن ليس الاعتباريا محضاً ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذى اتسبب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلة كان معدوما بل تمتعاً (تشبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذى

هو في الجسم أمضى أنه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر أنه ذات مستقلة كان
معدوما بل معتبرا والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا واذا اعتبر مباحثا
للقطن ذاتا على حياه كان مجتمعا من تلك الحية فاجعل ذلك مقبلا لجميع الحقائق
تعرف قول من قال الالهيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود وانما لم تظهر ولا تظهر أبدا
بل انما يظهر وبهما (تنبيه) لما كان منتهى السلسلة العلية واحدا والكل معاول له
أما بداهة أو بواسطة فهو الذات الحقيقية والكل شكل شئته وحيثياته ووجوده الى غير
ذلك من العبارات اللاتقة فليس في الوجود ذات متعددة بل ذات واحدة لها
صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة أخرى) كانت قد تفتتت فحيث انتهت
عليه في الباطن النظرية من ان انعدام الشئ بالمرء محال ان كل شئ يمكن لما كان جائز
العدم لذاته فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد من كل جائز الزوال من نسخ
ذات باقي وينتهي الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والالكان له نسخ آخر ويتبدل
فاذن ~~كل~~ شئ هالك الاوجهه والواجب واحد فالتحدث الممكنات كلها في ذلك
النسخ الباقي كل من عاينها فان ويبقى وجهه ربك ذو الجلال والاكرام (تنبيه) فزوال
المطلوب بالحقيقة ظهور العلة بغيره وتطوره في شئ ذاته (ازاحة وهم وانارة فهم) نسبة
الاول الى الثاني أم جميع النصب لا يشابهها شئ من النصب حق المشاهدة ولا يشابهها
شئ منها كل المبانيه وكل ما قيل أو يقال في تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام
فهو بعيد من وجهه أمضى انه ان جعل على انه منطبق على حقيقة الامر كان بعيدا
وان لو سط من الوجه الذي به يناسب ~~كان~~ مقربا فلا تطن انه تعالى مادة الممكنات
أو معروف عن لها الى غير ذلك من الاعتبار التي نوهها العبارات فلا كل ما أمليت
عبود الظاهرى نظم

وان في ما خط من تسعة وعشرين حرفا عن معاليه فاضر
(سطوطا) اذا عتبرت الامتداد ان ما في الذي هو محتسب التخير والتبدل ومرش
الحوادث الكونية بما يقاربه من الحوادث جلاله واحدة وجدته شأن من شئ العلة
الاولى بحيث لا يجمع الشئ المتعاقبة ثم ان اعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار
حضور حد وذلك الامتداد وغيبوها بالنسبة الى الزمانات الواقعة تحت محيطه
وأما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها
متصا في الحضور لا يها فاطنك بأعلى شواهد العوالى ليس عند ربك مسباح
ولامساء (تنبيه) اذا أخذت امتداد مختلف الاجزاء في اللون كخط مختلف اللون
في اجزائه ثم أمرته في محاذاة ذرة أو غيرها مما تضيق حقيقته عن الاطاحة بجميع

ذلك لا يمتدأدأ ليس تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور بل هي الضيق نظرهم
 تتسلسل في الحضور لديك لقوة إحاطتك فاعتبروا يا أولي الأبصار (كشف غطاء)
 عاك في طي هذا الوطاء قد اكتشف لك الغطاء واطلعت على ثغرات أسرار
 لم ينكشف إلى الآن سماع الأجمال من جهال حقائقها واستطلعت طوارق أنوار
 لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه إحاطة علم الأول تعالى بالماضي والمستقبل
 والحال على وجه يتعالى عن التبدل والاتصال فانه مما ينبغي على كثير من الجهال
 في ناهوا في تيه الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث
 وزوالها والتخلص من التشبه التي تلزم على تحقيق سببها على طوارق النظر
 وعن التسكبات الشاقة التي يلزمونها في ذلك في النور الذي يلائم طباعهم ويوافق
 ما فرغ من هدى كلمات أمتهم الغابر بن اسماعيل مما لا يتخفى بشاعته على من خلص
 دافقه عن حراة المرآة وسلم بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سائر النسخ وحقيقته
 وانه ليس فيه نقص أو نقص فان الحكم التدويني يحاذي الحكم المنطوق
 وكان التعاقب هناك في انوار المحبوسين في مطبوعة الزمان الملاحقين من مضيق كوة
 الحال فكذلك الحال ههنا لا تغير ولا يقال الا في نظر من تغير عليه الماضي والحال
 والاستقبال (تذكرة) ليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المقيمة
 المكتشفة في العوارض المادية بشرط حضور المادة وملائمة وضع معين من محاذاة
 وترب وعدم عجاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها
 من غير تلك الشرائط وهي في الحالتين تقبل التكثير بحسب الاشخاص كصورة
 زيد وعمر ووبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثير وتصير لافراد
 المتكثرة في الصورة المبصرة والمختصلة متعددة في الصورة العقلية ثم الصورة متفانية
 في قبول التكثير فلن صور الانواع من حيث خصوص نواحيها متكررة ومن حيث
 صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتم في صورته جميع أنواعها
 لكن يمتاز عن جنس آخر بقايله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشتمل بجميع الحقائق
 والاعتبارات التجميعية الكل في صورته كاشي والممكن العام ممثلا (تصيرة) فاذا
 تكررت ذلك فمهندس أن الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملائمتها المختلفة
 عليه باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر
 في صور متكررة متضافرة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة
 كالصورة العقلية وكان المختلفين في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر
 فقد تتعاكس الصورتان في المولدين أعني انه تظهر احدهما بصورة خاصة في موطن
 والاخرى بصورة أخرى في ذلك الموطن ثم تظهران في موطن آخر على عكس الصورتين
 فتظهر هذه بالصورة التي كانت لاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كأنه خرج

الظاهر في الرؤيا بصورة اليقظة الى غير ذلك من الامور المعروفة بممارسة التعبير
فايقن ذلك فانه مدرك عزز المسائل (تنبيه) كأنك في اقرب سمعتك من هذه المذمات
اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك
اسرارها من حقيقة احوال المبدأ والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحق في
في الكثرات من غير شوب بمزاج ولا انفصال وتسلقت به الى حلق ما انبأ به لسان
النبيات من ظهور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بعبور الاجساد كمنه كمنه
وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصورة الاخلاق القالبية واطلعت على سر قوله تعالى
وان جهنم لميطبة للكافرين وقوله تعالى الذين ياكلون اكل البساق طماغما
ياكلون في بطونهم نادوا فيه لئن سعيرا وقول الخاتم الفائق عليه وعلى آله افضل
الصلاة والتحية الذين بشر بون في آية الذهب والفضة انما يخرج في بطونهم نار جهنم
وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قبهان وان غراسها سبحان الله وبجده الى
غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على
الاجاز والنأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواعظين في القمص من الحقائق بطريق البحث
البحث فانه تصور ظاهر كما لا يخفى (شك وتحقق) لعل ذلك كيف يكون العرض
بهينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى في جسدها والحال ان الحقائق متخالفة بذواتها
فكقول قد لوحنا بذلك ان الحقيقة غير الصورة فانها في حدود ذاتها وصرفه سدا جتها
عارية من جميع الصور التي تصلي بها اليها فتظهر في صورة تارة وفي غيرها اخرى
والصورتان متغايرتان قطعاً لكن الحقيقة المتجلية في العورتين بحسب اختلاف
الموطنين شيء واحد (تشبيه) ما أشبه ذلك ما يقوله أهل الحكمة النظارية ان الجواهر
باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة
بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في مواطن بصورة
عرضية محتاجة وفي أخرى بصورة جوهرية مستقلة... متغنية فاجعل ذلك تأنيلاً
لأنك كسر به سورة يتوطلع عنه في بدء النظر حتى يأتيك اليقين وتصدق الاتفاق المبرر
وترى بعين العيان ما يهجز به البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث
لتعيم بناء النبا والانباء الذوم آخر الموت وقول صاحب سره وباب مدنية عمله عليه
وعليه افضل الصلاة والسلام الناس يسام فاذا ما نوا اتمهموا (زيادة كشف) أرايت
الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحيدة اية لطيفة مجردة
ثم ظهرت على الحواس بصورة متخالفة كشيء مادى فكانت سائرت مع النفس من
صرافة تجرد هالوجدها الى التمسك كيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة
الحواس وصلت هي الى غاية التمسك ثم اذا ترقى الى مرتبة التجرد فوجدت هي
فالحقائق مع النفس معدودات ونزولاً فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تصاحبها في مواطنها الكثافة وتنسب في كل موطن من مواطنها بحكمه من الوحدة
والكثرة واللطافة والكثافة ومن ثم أقول شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثيرين
(رحمن) والميز الذي هو محسوس الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فإذا انحصرت عندها
وعما يظهر عليها في مداركها وطوايفها وادراج صعودها ما وجدت الا هيئتها اذ جنة
عن كل ميز وغيره بل ما وجدت اذ وجدت فأطلق المصباح فقد طلع الصباح (تبيينه)
فالنفس كما ظهرت مادة جميع الصور وأرشد كل الحقائق فيها ثبتت أصولها ومنها
ثبتت فروغها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المجيد الذي هو مستوى
الرحمن المقضى بالرجعة الابدائية ظهور جميع المكاتب بتداعيلها وفيها تعدد النفس
الرجائية الواحدة في حسد ذاتها فالحقيقة واحدة مادامت عقلها صراقا فافتقرت
هابطة وظهرت في النفس مدتها النفس بما لها من الاستعداد الذاتي لقبول احكام
التزلات نصيارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء لعدد عقل
منزل فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكملة) ثم ان النفس لما تم
بشعورها امر الظهور قام امر الاشعار بنفسها الهوا في المقطع بالنقطيات الحرفية
فكما ان النفس الرجائية ظهرت فيها وبها صورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها
الانسانية ايضا بسببها بصور الكالات المختلفة فكأنهم اصدى لاصل الحقائق أو عكس
لصورها انكسرت منها الشدة صفة التها إلى ما ينسبها من الهوا لما ينسبها من الروح
الحيواني الذي هو مستواها وألوان الجوانسة ثم ذلك الصدى ما يرجع إلى النفس
وتلك العكس ما ظهرت الاعلى افرسح الامر كما إلى النفس فإذا رجعت إلى الحق فقد
تم الامر إلى الله تعالى الامور (ختم ووصية) فقد أودع في تلك الفصول اصول
ان ايقنتها سهلت عليك القوامض الالهية وانضمت إليك الحقائق الخفية فمنها
من غير أهلها ولا تضرهم اهلها فان ترك الاول ضلالا واضلالا وفعل الثاني
ظلم ووبال وعليك بشعر الاستهال بكثرة الاختيار وإياك والاعتذار بنظواهر الاستهال
فهذه الطبقة أعز في الناس من الكبريت الاحمر بل لا تنكاد توجد إلا في الأقل الاندر
واعلم ان ما يهلك من التبوثة في سوقها إلى أهلها أهون مما يلزمك في اغشائهم عند
غيرهم فان الاول تأخير والثاني تعويق والمؤخر يتسدد اولك دون الغشائات وأنت
تعلم ان الزمان قد فشا فيه المسد والعداد وشاع الجهل والاضرار في البلاد فركن
على بصيرة في أمرك ذاعزيمة في سرلك وجهرك وتيقن ان بث الحقائق إلى غير أهلها
مذموم في الطرائق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاذت فيه
الاشارات الولوية ولا تنسق صدرك عن شكر قدرك وكما قال افلاطون لا يضرن
جهل غيرك بل علك بنفسك وكن متعرضا للنفسات اقل في أيام دهرك فان فلاتات
شواص يعرفها العارفون وإذا أوددك رأيت انظر هذا المرتع المقدس والموقف المؤنس

فقل لاهل من القوى الدواكة امكنوا في انست نار العلى آتيكم منها بقبس أو أجد
على النار هدى واخضع نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بجبال خيال
أهل الجبال فانه صخر مقترى وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا وكيد
ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ولا تنسنى في أوقاتك وأشركنى في صواح دعواتك
والصلاة والسلام على المقدسين خيروا سيدنا سيد الكل في الكل وعلى آله
وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين تجوز تحريره بين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الغنى
محمد بن أسعد بن محمد المشتهر بجلال الدواني بعد العشاء الأخيرة من ليلة الخميس الثامن
عشر من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية ببلدة تبريز جاها الله
عن الحوادث والفتن في الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعيه بانيها وأسكنه أعلى غرف
الجنان وكان في يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السنة وقوع حادثة
الحرب الذي وقع بين حساكر آمد وديار بكر وعساكر أذربيجان والعراق وهجوم
الاولين على الآخرين وتلاطم أمواج الفتنة هكذا وجدت مكتوباً في آخر نسخة نقلت
منها هذه النسخة فرسم اقله مؤلفها وناسخها ومن يستنسخها ويطلع فيها وقد تجوز
تحريري ببلدة الرها سنة سبع وستين ومائة وألف وأما الفقير الى آلامه ذى المواهب
محمد المدعويين أتراه بالرغب الوالى اذ ذاك لولاية الرقة وقد تم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

أما بعد الحمد لله * والصلاة على نبيه * فاني لما فرغت من تذييل الرسالة الموسومة
بازراء المشتعلة على زيد من الحقائق ونيل من الدقائق وهي من خصائص الزمان *
اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكتوفة القناع الى الآن * بل على ابتكار
لم يطعمتهن انس قبلهم ولا جان * وكانت بجملة معضلة يستعصى على بعض الطالبين
أبياتها * ويحتمى على جبل الناطرين خبياتها * القس في بعض الصادقين
في الطلب * المخلصين بدقائق حسن الادب * عن جدت سيرته * وذكت سيرته
وذكت بصيرته جهله الله كاسمه علياً على مراقى المعالي * وخلصه نجيباً عن العزائم
القاطعة عن العوالى * أن أكتب عليها حواشى * ترفع عنها الغواشى * فأجبت
الى مسؤوله * وأعنته على مأوله * واكتفيت بقدر الضرورى في تفهيم ما فيها *
وما أقدمت الاعلى سبيل الندرة على تفصيل ما في مطويها * فان ذلك خائب عظيم
يستدعى توجهها لا نقا * وتجردا فاقفا * وعسى أن ييسر في نافي الحال * على فراغ من
البال * وشروط على نفسى في تلك الحواشى على منوال الاصل بان اكتفي بالواردات
الجديدة * ولا أتعقب المورودات العديدة * والله الهادى الى سواء الطريق * ويده
أزمة التحقيق * وهو بتحقيق رجاء الراجين تحقيق * فأؤلف ما أقول ان لهذه الرسالة
شأناً وهو أنى رأيت في ظاهرها والسلام على قرب من شاطئ الزوراء أمير المؤمنين

وبعسبوس المسلمين عليا رضي الله تعالى عنه وكرم وجهه في بشرة طويته بمحصلها
 انه كرم الله وجهه كان ملتقيا الى بنظر العناية ومعتبرا بشأني بطريق الكلاية فصار
 ذلك باعثا الى أن أعلق رسالة منوعة باسمه العالي متبركة واتلوا على روضته المقدسة
 وقته الشرف بزيارته والاكمال بذور راب عتبه وكنت متوردا في تعيين المقصد
 في تلك الرسالة فتارة كنت أعزم أن أكتب في تحقيق ماهية العلم لتساجبه قول النبي
 صلى الله عليه وسلم أنا مدينة العلم وعلى بابها وأخرى يظهر بياني غير ذلك ولم يتعين
 شيء من الخواطر الى أن وفقني الله تعالى للاستسعاد بلم العتبة المقدسية الغرورية
 والمشهد المقدس الحائري على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ساكنة الصلاة والسلام
 ثم بعد المراجعة سألتني واحد من أصحابي المستعدين لدرك الحقائق عن كان له درك
 رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمعنى وقد قرأ على كتاب
 حكمة الاشراق للشيخ الاجل والحكيم الاجيل شهاب الدين السهروردي وكنت
 أقوله اثنا مباحثة هذا الكتاب طرقا من السوايح وأملى عليه بعضا من الاوامع
 ان أجمعها في رسالة فصار سؤاله باعثة لاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها في
 خاطري في أقرب ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول الى أن أتممتها فلما نظرت فيها بعد
 القام وجدتها بعينها هي التي كانت تزام قبيقت ان نتجعات الامداد فيها كانت تهبة
 من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوي على جودي الحكيم والحلم على النبي وعليه
 الصلاة والسلام والتحية والاکرام وسمتها بالزوراء وهي اسم الدجلة والمناسبة
 ظاهرة مع ما فيه من التلويع الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف
 المؤنسة والله تعالى مناح القيوب ففتح القلوب (قوله الحمد لله انه وليه بذاته) العزير
 الاول راجع الى الحمد وكذا الثاني وخير بذاته راجع الى الولي أي الحمد يستخلص من
 حيث ذاته لم هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى
 توجيه حامداياه اليه فان حقيقة الحمد اظهرها الصفات الكمال وكل كمال فهو له فكل
 حمد فهو له سواء وجه اليه أو الى غيره بل هو الحمد والمحمد ولانه المظهر للكمالات نفسه
 وان أظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله (قوله والصلاة على مرتبته الجامعة
 لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود
 منبسط كل خير وكال وأما سائر الكمالات فتفرع عنه عليه وغاية الكمال التحلي بجميع
 صفات الله تعالى وأسمائه والقبائل للفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكمالات
 أو لا من حيث حقيقة النورية وآخر من حيث نشأته الصورية الظهورية والحقيقة
 الحمدية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالتفضل
 والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استنزلها أحد أو لم يستنزل فظهر التوفيق بين
 المرتبتين (قوله وبهذه تبتدئ من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقال أصاب

الا من تبذره من المطر أى شئ يسير والحقيقة هى الامر الثابت المتأصل فى الوجود
 وخص فى الاصطلاح بكنهه الشئ المحقق والدقيقة هى السر الدقيق الذى لا يطلع
 عليه كل أحد فترتبة الدقائق أجبل من مرتبة الحقائق ولذلك أضرب عنها بالفظا
 بل المشهورة بالترقى (قوله منبثة عن تشبيهات مبنيّة على تشبيهات تنبّه الزاقدين على
 أوثة الغفلات) جمع وطاء وهو ما يشام عليه كاللغاف وغيره (قوله فى ظلمة ليل الجلب
 والجهاالات) أفراد الظلمة والليل مع جمع الجلب والجهاالات إشارة الى قوله صلى الله
 عليه وسلم الكفر كله مله واحدة وإيماء الى تساوى أقدامها فى عدم الوصول (قوله
 فقد طلع الصباح) أى ظهر الحق (قوله بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها)
 فإن الحقيقة انما تحتج بالصور الرسومية عن نظر المحجوبين وفى آخر الزمان تترقى
 الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها وسائل انكشاف الحقائق فقد طلعت
 الشمس من مغربها هذا مع أن أنوار الحقائق انما انتشرت فى آفاق نفوس المستعدين
 من سواد بلاد المغرب خصوصاً من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المسدق
 الوفي عن أعيان الشهود انسان عين الوجود محيى الدين محمد الاندلسى الطائى
 رضى الله تعالى عنه وأرضاه هذا ولا تظن أن انرفض الظواهر ونقص المقصود من
 اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل ثبتت الظاهر على مراد الله ورسوله
 ونسب قطب منه بطريق الرمز حقائق أخرى باطنية (قوله وتقع الامثال الواردة
 فى خبرها) الانبياء كلهم خصه وحاسبه فانا الخاتم عليه وعليهم السلام أشاروا الى
 خواص آخر الزمان وغرائبهم وقد قربت الساعة ونجاها الموعودة (قوله عن لسان
 استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل فالدهاء الصادر عن لسان
 الاستعداد استجاب البتة وتكثير الاستعداد مالملة عظيم إيماء الى أن الاستعداد
 المستدعى للاجابة استعداد عظيم ولا إلهام فانه عسى أن يكون الجالب لها استعدادا
 خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالين المتمسكين لها ظاهرا (قوله والله الهادى
 الى سبيل الرشاد) وجهه مناسبة الخاتمة للقواقع ظاهرا فان ابرازها انما يكون
 للهداية (قوله ان ربك لبالمرصاد) أى كائن على الصراط المستقيم ليهدى اليها
 (قوله تهيئ) هذا كلمة مقدمة للمباحث الاسمية ولذا عنون بالتهيئ (قوله وكون
 الماهيات) قد اشتهر بين الطوائف ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر أن يقال ما ذكرته
 مخالف لما تقر عند الحكماء بل عند العقلاء فأجاب بأن عدم مجعولية الماهيات بمعنى
 أنها ليست بذاتها أثر للفاعل منوع وكيف لا وكل ما يفرض انه أثر للفاعل ماهية من
 الماهيات فلا بد ان ينتهى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير فى الذات
 ومعنى أن كون الانسان مثلاً انسانا لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهي ولا يشافى
 ما ذكرنا لان مرادنا أن الماهيات بذواتها أثر للفاعل أى الفاعل مستتب لذات المعلول

ثم ان العقل يتزعم من المعلول الوجود ويعصفه بجهل ورأى الاشرافين لأن التصاعل
يجهله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت ذات المعلول عن
العلل لا يحتاج الى جاعل يحصل تلك الذات نفسها فهي مستغنية به صدورهما عن
العلل عن جاعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم اني احتياجهما في ذاتهما الى الجاعل
بالمعنى الذي حقه قسناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمال وتقصيه يطلب
في حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكرة واستبصار) وسم بالتذكيرة لانه
بحث مفروق عنه في الحكمة بتذكر ههنا يستعان به في المباحث القريبة عليها (قوله
تبصرة) لما كان فيها افادة مالم يتبين في العلوم المتداولة وهما بالتبصرة (قوله
تشبيه) يعني ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة متباينة لذات العلة
كما هي في مدارك المحسوس بين فهي مختلفة وجودا وظهورا اما الاول فلان غير الحق
الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا واما الثاني فلان الظهور انما يتأمن
ارتباطها بالموجود الحق وهو بهذا الاعتبار أخذت مغيرة له ذاتا فلا يتصور
ارتباطها به واما اذا أخذت من حيث هي تابعة فائتبه فهي موجودة بمعنى
ارتباطها بالموجود أي ظاهرة فلا عيان الثابتة أعني تلك الحقائق بذواتها التي
يعتبرها الوهم ليست بوجوده أصلا مثلا الانسان عنه الثابتة هي الماهية المغيرة
للحق المتصف بالصفات الخصوصية وهي ليست بوجوده أصلا لاحتماله لاستحالة
ولاهي ارتباطها بالموجود لانها من تلك الخبيثة لا ارتباط لها بالموجود أصلا بل
انما يتصبع الحق به بمعنى أن رسمه يظهر فيه فيصير الوصف الجرد عن الذات موجودا
بمعنى انه متعلق بالموجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره
لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قائما به بل ذاتا قائما
بغير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فافهم هذا الجمل فهديك الى
التفصيل فهو يحقق الحق وهو يهدي السبيل (قوله تنبيه) وجه العنوان ظاهر
فان المذكر فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما سبق (قوله تذكرة أخرى) وجه
العنوان ظاهر باعتبار أن أصل هذا المبحث أعني استحالة انعدام الشيء بالمرتبة من
المباحث المذكورة في الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال المبحث السابق ان وجود
هذا الأصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام الممثلة كما هو مادية أو مجردة بالنظر الى
ما هو ذاتها بالحقيقة مع عنوانها تبصرة لانها لما كان قريبا بحسب المأخذ فان المبحث
السابق معسلة ومقرب اعدادا تاما وتقريرا كاملا لم يلفت الي ذلك وجه لا يجهل
واحدا ونعمون بالتذكرة على سبيل التقرير إشارة الى أن غاية القرب من الافهام
بمعنى انه بمنزلة مخزون مذكور عنه يحتاج الى التذكرة (قوله تنبيه) وجه العنوان انه
مما يعلم من السابق بالقوة (قوله فزوال المعلول بالحقيقة) حمل الظهور على الزوال

باعتبار الاستزمام الظاهر بما الفتى ذلك الاستزمام كما يقال عدم العدم هو الوجود
 وزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر (قوله
 فهو اذن من مزايله العلة) أى زوال المماسول في الحقيقة راجع الى مزايله العلة
 لاعتباراته وجمع الاعتبارات والشؤون باعتبار افراد زوال المماسول (قوله ازا حدة
 وهم مما سبق وانارة فهم بما لحق وقوله في كل ما قيل أو يقال) اشارة الى فلتن وهذه
 اللمعة نافعة جداً في تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ بها (قوله بسط وطام)
 تهيئة مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزماني وحدته شأنًا) اشارة الى
 أن الحوادث بأسرها شأن واحد فان الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان وما ينطبق
 عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جرم فيه بالفعل ونسبة الأزمنة والحوادث
 المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحققه أن الاجرام الفلكية
 لها حركة واحدة بالشخص هي التوسط بين الاوضاع المفروضة يرسم منها
 في الخط الامتداد السرمدي المعبر عنه في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع
 والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لا جرم في الزمان بالفعل لا جرم في ذلك
 الامتداد أيضاً بالفعل ثم ان هذه الحركة تستبوع حركة المواد العنصرية في كيفياتها
 المحسوسة والاستعدادية تركة واحدة مسطرة على منوال وحدتها واستقرارها
 فكما لا جرم فيها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة أيضاً جرم بالفعل ونسبة الصور
 المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في سرعات الافلاك والزمان
 اليها بل نسبة الألوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في حركة الكيفية والكمية
 ليها فذلك الوجود لتلك الألوان والمتادير في الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك
 لا وجود لتلك الصور أيضاً بالفعل وما يترأى من استقرار بعض الصور وبقيانه زماناً
 بمنزلة ما يترأى من استقرار الكيفية والكمية في الحركتين المذكورتين فان شيئاً
 منها لا يستمر ولا يبقى زماناً ولكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيخيل اليه انه أمر
 واحد مستمر فافهم ذلك فانه اجدى من تعاريف العصا (قوله فاطنك بأعلى شواهد
 العوالى) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها
 وجه احاطة علم الاول تعالى) لما بين أن الحوادث لاتعاقب لها بالنسبة الى الله
 تعالى فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب وتماق وبمعنى واستقبال فهو
 تعالى عالم بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط أصلاً ويعلم مضمناً
 واستقبالها وحضورها بالنسبة اليها أيضاً من غير اتصافها بالنسبة اليه بشئ
 من المضي والاستقبال والتشبيه السابق أقرب تمثيلاً في تقريب ذلك الى الافهام (قوله
 فانه مما خفى على كثير من أهل الجدل) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم
 والتعلق حادث ولا يخفى أن هذا يقضى الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم

ما لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالمًا بذلك الشئ الاباقرة كما أن البصر اذا لم
 يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرًا اياه بالفعل والحاصل أن انكشاف الشئ
 المعين لا بد فيه من تعلق العلم به ولا يصح في نفسه حصول صفة العلم الذي يثبتونه
 من غير تعلق به والا كان الواحد احوال ذهوله عن الاشياء عالمًا به وهو باطل والحكمة
 لذلك اذكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك لعدم اطلاعه
 على جليلة الامر (قوله ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها) فان
 وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لذيها وزوالها عبارة عن غيبتها
 بالنسبة اليها ووجه حضورها وغيبتها بالنسبة اليها أن المشار اليه بقولنا
 أنا امر موهوم متعين واقع بين طرفي المتقضى والآتي لان المفروض في الزمان
 والحركة الحاضرة المفروضة في الحركة الامتدادية والايانية ايضا من الحوادث
 فكل ما كان من حدودها المفروضة لعدم مفروض من اننا يتنا المذكورة فهو حاض
 لدينا وما سواها فان انصف قبل تلك المقارنة لعدم مفروض من الاينية فهو حاض
 وان لم يتصف بعد ويتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن النسبة التي يلزم على
 تحقيق سببها الخ) يعني أن تحقيق سبب وجود الحوادث بمحضه ككل
 في الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
 وان كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل فأجابوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب
 معدة لها غير متناهية ممنوعة الاجتماع وهي الاوضاع الفلكية المتصلة بحركتها
 السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها لا نهاية وزعوا أن التسلسل
 في الامور الغير المنعقدة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يمكن العقل من التطبيق
 بينها الذي هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وأنت خير بما فيه
 لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض
 الانطباق بينها وأيضًا لما كان أوائل الصادات عن الواجب هي العقول الباردة
 وهي قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث تلك الامور
 القديمة في سلسلة العلية فحاولوا التنصيص عن ذلك بأن الحركة لها جهتان احداهما
 حينية ذاتها وهي ككون الجسم بحالة يصح أن يفرضه في كل آد يفرض من
 الاوضاع غير الفرض المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط
 بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حينية
 النسب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة بحسب
 القرب والبعد من النهاية المفروضة في ككل آن غير المفروضة له في آن آخر فالحركة
 قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث
 الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يخفى أن هذا

الكلام غير منقح فان تلك العوارض امام مستندة الى الذات والمفروض أنها قديمة
أوالى مباديها وهي أيضا قديمة أو الى غيرهما وهو متفق هذا كله في علة وجود
الحوادث وأما علة زوالها فغيره أيضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية
الى ذلك الحادث هي الجزء الاخير من العلة التساتة عندهم بمعنى أن جميع تلك
الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها
الطارئ فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الا بزوال علتها التساتة وعلتها التساتة
مرتبعة من المبادئ القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة
ثم صارت معدومة وزوال المبادئ القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه
الحديثة فانها الى الابد متصلة بأنها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا
الاعتبار كانت متممة للعلة التساتة وزوالها بهذا الاعتبار محال فلنزم زوال المعلوم
مع بقاء علته التساتة على حالها فاطلبر التحصل عنها بأن تلك السلسلة علة تامة لوجود
الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فاذا وجد ذلك
الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها أعني انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها
فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان أورد عليه انه يلزم أن يعود ذلك الحادث
بزوال المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتحقيق العلة التامة بجميع أجزائها
فلهم أن يدفعوا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه
المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمما للعلة التامة ويقولوا ان انتفاء
الحادث بالعدم بعد انتفاءه بالوجود يستلزم امتناع انتفائه بالوجود نائبا عنه على
استحالة إعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء انتفائه
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهي مفقودة حينئذ
يبقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما أن يدوم
ذلك المانع فلنزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث أبدي وهو غير لازم عندهم
أو يزول فيكون هنالك حادث آخر مانع عنه وهكذا فلنزم أن يكون هنالك سلسلة
غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الاخرى
في زوالها وهو متفق والمفصل منه أن يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا افترض سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين
كوجود صورة معينة قلنا الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود
الوضع المقتضى لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتفي تلك الصورة عنه وجود ذلك
الوضع وتحدث صورة اخرى يقتضها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك فانقل الكلام الى
زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم أن الوضع السابق

بوجوده وزواله على الحدوث الوضع اللاحق لزوال الدور وان كان زوال الوضع السابق
 وقد كان زواله بمرأ أخيراً من علة تحذونه بجماعها يلزم كون علة الحدوث والزوال
 أمراً واحداً بعينه ضرورة أن تمام ما فرض علة للزوال من المبادئ القديمة والاضاع
 المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرض ما نعاله بعينه علة
 للحدوث وليس كان زوال ذلك الوضع لزوال أمر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع
 أو لحدوث أمر آخر كذا لم يلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند
 أحاد كل منها في زوالها إلى أحاد الأخرى في وجودها أو زوالها والحوادث الغير
 المتناهية لا تنظم إلا بالحرركات الغير المتناهية فيلزم أن يكون في الوجود اجسام غير
 متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التنصيص عنه بوجه بخلاف من حرارة
 اذا غاية ما يمكن أن يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة
 كالاتينات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في الماهية كما دسرح به الفارابي
 واذا لم تكن موجودة في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج ولا تقتضي
 ما فيها فان تلك الاوضاع وان سلم أنها غير موجودة فهي ليست فرضية محضة
 ضرورة أن الوضع المتساو للآتم من اليوم غير الوضع المتساو للآتم من الأمس
 لان العقل يشترط في هذا الوضع فهمكم عليه بأنه مقارن لهذا الآتم وبانه ليس مقارنا
 لذلك الآتم كما صادقاً مطابقاً للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقاً للواقع
 ولو كان فرضاً محضاً لم يكن أحد الحكمين أولى بالصدق من الآخر فهب أن ذلك
 الوضع غير موجود في الخارج إلا أن له نحواً من الوجود وبالقوة اقرية قرياً لم يكن له
 في الآن السابق فلا بد له من علة ثم اذا زال عنه هذا النوع من الوجود فلا بد له من علة
 أيضاً فان الوصف الذي لم يكن شيئاً ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف
 عن ذلك الشيء فلا بد له أيضاً من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجوداً بالفعل
 أو بالقوة أو غيرهما إلى أي معنى كان ولا يخلص من تلك الشبهة والشكوك إلا بما احتقنا
 من حال الحوادث أنها ترجع إلى أمر واحد مستمر لا يتبدل فيه لكن يتدرج فيه أمور
 متكررة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بين امتغية بحسب من حيث
 المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها حلولاً لذلك الأمر الواحد أي دفعة واحدة
 كما فصل الكلام فيه في المتن (قوله ومنها سر النسخ) أي الحكمة والغاية المطلوبة وهو
 مراعاة المصالح التي هي مقتضى خصوصيات الأزمنة وما يقارنها من الاستعدادات
 وحقيقته وهي مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم اقتضى المقتضى للحدود
 المفروضة في الحكم الإيجادي المسقط (قوله وانه ليس يوهم نقضاً) أي في الاحكام
 الالهية كما تتخالف الاوهام القاسمية بأن الحكم بجمرة الشيء اقضى الحكم بحيلته كما أن
 الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه (قوله أو نقضاً) كما توهم بعض الوهماء

ان الحكم بجملة الشيء والحكم بجزئته يتناقضان فيسلم الجهل على الحاكم أولا وآخرا
 ضرورة أن احد الحكمين كاذب وقريب من هذا ما نقل عن بعض التابعين في سألوك
 سالك التحقيق من استشكله ~~حكمكم~~ الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع ابحاثها
 في الاديان السالفة وذلك وهم بعد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينشأ في
 تقيد هذا الزمان اذ ليس معناها أنها تقتضي ذات الخمر كيف والاحكام للشرعية
 جميعها وضعية بل معناها ~~مكونها~~ كونها نجاسة مادامت حقيقة باقية في زمان تبينا
 صلى الله عليه وسلم ولا يزال عنها حكم النجاسة الى أن تستحيل الى الخل في تلك الحال
 تزول صورتها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية الخلية وأحب منه ما تكلف
 بعض من تلاه التفصي عن هذا الوهم الذي تغلبه شكنا عظيما حقيقة بأن بشر عن ساق
 الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقائق
 الاشياء والمستجاب في قوله اللهم أرنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر له ما خفى على من قبله
 من الانبياء من حرمها بعينها وهذا العذر أشد من الجرم وانت بما فصلنا ذلك واقف على
 جملة الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكال (قوله فان الحكم التدويني)
 أي التدرجي سماه بذلك لكونه مدونا كلف الناس بالتدوين به (قوله يحدى الحكم
 التكويني) أي الابداعي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو
 صفة حقيقية منشاءة من المضارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني من
 القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون
 والحكم التكويني القول واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث يمنع التظلف عنه عقلا
 والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا وضعيا شرعيا يمنع التظلف عنه
 شرعا بمعنى أن الشرع يمنع التظلف عنه ويحكم بوجوب عدمه كما ان العقل يمنع التظلف
 عن الاول ويحكم بامساعه فانهم (قوله تذكرة) وجه العنوان ظاهر بذلك وهي ههنا
 شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله (قوله تبصرة) وجه
 العنوان يظهر مما سبق في تطائره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة لجميع
 الصور التي تصلي فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة
 من حيث ذاتها لامن حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور بصور
 مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بها متساوية الاقدام بالنسبة اليها
 وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصورتين هما
 احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة تظهر في مواطن البقطة بصورة
 عرضية مخفية عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها
 تظهر في مواطن الرؤيا بصور جوهرية أعني صورة اللين وكما أن الظاهر على المدارك
 الباطنة في البقطة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم

الأنه يجلي في كل موطن بصورة يعينها يعين لذلك الموطن ثم ان المحبوب المنفس
 في أحكام الطبيعة الذي لا يعرف الحقائق الابصورها لتعزدها بالعوائد المألوفة
 الطبيعية ~~بمكرر~~ الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحويلها في ملابسها لكن
 العارف الدراك الذي له نفس قوية لا يصير مغلوبا بالاحكام خصوصيات المواطن
 ولا يجبرها بحكم موطن عن أحكام المواطن الاخر يعرفها في سائر ملابسها
 ولما كانت هذه النكتة خفية مخالفة لما ارتكز في الطبايع المألوفة لهممكة في العوائد
 المألوفة مع جلالة شأنها وتكون امرها قاة الى الاطلاع على أسرار غيبية أمرها باقائها
 وأشار الى نباهة شأنها بقوله فأيقن ذلك فانه مدرك عزيز النال (قوله غيبية) وسمعه
 لكونه معسوما بالقوة مما سبق (قوله اطلمت على حقيقة الانطباق بين العوالم)
 فانما بأمرها وورقة واحدة متقابلة من جهة تخالف أحكام المواطن التي
 تسوطها النفس في مدارج معهودها ومدارك هبوطها والمداير التي هي متغنى
 تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صور تظهر على النفس في مواطنها
 (قوله بل انكشف عليك أسرار غائبة) من أحوال المبدأ وظهر في الكثرات فان
 ذلك يتجمل ويتقوم بالنفس ومراتبها (قوله وأسرار المعاد) من ظهور الاعمال
 والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفي النشأة الاخرية بالصورة
 التي تقتضيها أحكام تلك النشأة الاخرية كما فصل في الشريعة الحقة (قوله واطلمت
 على سر قوله وان جهنم لم يطة بالكافرين) فان الآية بظاهرها تدل على احاطة
 جهنم ~~بالكافرين~~ في الزمان الحال ولا حاجته الى الصرف عن التواهر بشبه
 على التحقيق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التي هي محيطه
 بهم في هذه النشأة هي بعين جهنم التي ستظهر في الصور الموعودة عليهم كما أنذرهم
 الشارع عليه السلام الا أنهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه النشأة عليهم
 بتلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الابصورها وأما لنفس
 المحيطة بالحقائق وتقبلها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر بل قد يعكس
 ذلك الى مرآة خيالها التي هي مشككة مصانع النفس فتشاهد تلك الصور
 بأعيانها كفا حاص ما هدهتها للصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يثب عليها شأن
 عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه الحال دائمة تهيم بل
 مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد في الحديث المشتمل
 على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو في الصلاة هذا الحائط ورعا يشغل
 بعض المكاشفين مشاهدة صورة تلك المواطن عن صور هذا الموطن على عكس
 حال المحبوبين كما سمعت من استاذي العالم العامل محي الملة والدين رحمه الله تعالى عن
 بعض من لاقاه من الثقات أنه كان في بعض النواحي رجلا من الاولياء قد دخل

عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا وكان الولي مستغفراً في حاله فلما نظر إليه
قال لخادمه أخرج هذا الخمار ولم يكن يرى منه الا صورة الخمار ثم بعد أن زال عن
هذه الحال أخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الامارأت ولم أكن واقفاً على
ما تقول (قوله وقوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً الخ) فان ظاهرها يدل
على وقوع هذه الحال في الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الخبر في الحال
والجبرية بمعنى الصب وهو متعد فيكون فاعل قوله فخرج الضمير الراجع الى الذين
ونارجهن مفعوله أو بمعنى الحرصة وحينئذ هو لازم وقاعلة نارجهن (قوله ان
الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على أن هذا القول بعينه غراسها (قوله الى غير
ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه السلام
الدينا ضرعة الآخرة فانه كما أن البذر هو مادة ما ينبت منه بل هو الذي يظهر بعينه
بعد انبساطها بصورة الشجرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها فكذلك الاعمال
والاخلاق المكتوبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن
بصورة ما يظهر فيه سامن الذات والمكان ثم لا شك في الشك والتحقق وقد فصل
مضمونه في الحاشية السابقة (قوله وفي آخر صورة مستقلة مستغنية) لم يقل بصورة
جوهرية لتلاشيهم أن الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه محال فلما اطلع
عليه أهله فانهم عرفوا الجوهر بأنه الممكن الذي اذا وجد في الاعيان لم يحتاج
الى محل يتقوم فيه صدق عليه مع وجوده في الذهن واقتضاه السببه أنه لا يحتاج الى المحل
المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بأنه الممكن القائم بالغير فالجوهر الموجود
في الذهن جوهر وعرض مع الصدق تعريفهما عليه والموجود في الخارج جوهر
لا عرض فالتشبيه في أن العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها في الذهن منتفية
عنه في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملائمة الامر بل العمدية بل ما يوصله الذوق
لصحيح ومكن الغرض منه تأميس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو
طبعهم لما فرغوا لما تعودوه قال فاجعل ذلك تأنيباً لكسره حوله بتوطيع الخ (قوله
زيادة كشف) وسببه لان تفصيل ماسبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا خفاء
فيه (قوله ومن غنة) أقول ان شأن العلم كثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي المحصل
بما يلي الجنة الساقطة من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد الكثير)
وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم بما يلي الجنة العالية من النفس ومكن كماله
في المدرس الشهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لا مرتبة
عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه في الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون
فطرياً وقد يكون مكتسباً كما في طبع الشعر والالحان والبلاغة وغيرها الآن الذوق
الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزيز الوجود جسد اولو وجد لا يستغنى بالكلية

عن الخصال بـخلاف ذوق الشعر والالحان وما يقرب منهم ما (قوله رضى) وجه العنوان
 ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكتم لم يرض الحال في التعرض له
 بزيادة الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة وأصلها الذى سائر أجزائها بمنزلة
 خروجها وشعبها والسوابق واللاحق كافية في تحقيقه لمن له قلب أو ألقى السمع وهو
 شهيد (قوله تنبيه) ومع به لانه مذكور بالقوة (قوله عددتها النفس بماله من
 الاستعداد) إشارة الى أن ما بين انغلى العدد والاستعداد من الاشتغال الاشتغافى
 المنبه على الاشتغال فيما بين مبنيهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل
 وجد فيها اللطائف من فصحة عن أصول الحقائق كما تعرض لتفصيل تبينها لبعض
 المتأخرين من أهل الذوق الكامل جراه الله عن طلبه الحقائق حق الجسزاء (قوله
 تكمله في تحقيق النفس الانسانية ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرجافى ووجه
 العنوان به ظاهر لان التعرض الاصلى من الرسالة تحقيق المبدأ والمعاد وقد حصل
 ذلك مما سبق من النصول لكن الإشارة الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل
 هذا المقصود فانه أخص خواص النفس التى هي مرجع الكل (قوله فكان صدق
 لاصل الحقائق الخ) يعنى كان الكلمات صدق لتلك الحقائق فكانت الحقائق
 باعتبار صورها العلمية أصوات عينية وتلك الكلمات صداها ونظائر الحقائق أصوات
 أصلية بالاشتقاق والاشتغال ~~عكسها~~ الانعكاس على مرآة الهوى لئلا تصفاته
 النفس واستعداد الصفة ظهور ما فى المستقبل من الصور الى ما يناسبها ويحاكيها
 والمناسبة بين النفس والهوى بمجانسة الروح الحيوانى الذى هو متعلق النفس بشدها
 فان الروح الحيوانى جوهر هوائى وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور
 اليه والله أعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك الفئات ووضعها
 عسده من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بما يجب حفظها والعمل بمقتضاياتها
 حال وقولا فعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى اليه اذ لم يفهم حقا تفهم تشوش
 عليه ما تقر به من الجملات الحققة المنطبقة على التفاصيل المكافى بها العامة التى
 أخذها عن السنة جملة الشريعة الحققة فظل هائما فى مهاوى الخسرة وضل ضلالا
 بعيدا ولم يذير أكره تشدق زمانا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة أفتهم وبمجانسة
 أجهلهم كأنهم لم يستفيدوا منهم الاخبائث الاعتقاد ورذائل الاختلاط وفرط
 الإعجاب بهم وبما سمع به صروف الدهر من انتظام أمورهم وانهم ولا يكادون يفقهون
 قولا ولا يستطيعون عنها حولا ترى أعاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية
 كلمات ما لهم علم عواردها ومشارعها ويتقنونها لا على وجهها بل بحرفون
 الكلم عن مواضعه وجعلوا ما لا يشعرون رانحة من كتبهم جمعوا وهم يحسبون
 أنهم يحسنون صنعا أولئك كالانعام بل هم أضل أعاذنا الله وسائر المسلمين

من الضلال والزلل ووفقنا لما بيننا من العقد والقول والعمل وله الحمد وفي عبيد
نعمه ويكافى من يذله وكرمهم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه
وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين حرر عبد بنى الرها للثلاث
بقي من شهر صفر سنة ست وستين ومائة وألف (شرح الرسالة الوضعية) المنتخب من
بعض شروحه المختصر على ما هو الا هم في تصحيح ألفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة)
المشار اليه بهذه العبارات الذهنية التي أراد كتابتها وبيان أجزائها زلت منزلة الشيء
المشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه
مشاهد محسوس فيها والفائدة في اللغة ما حصلت من علم أو مال مشتق من الفيد
يعنى استحداث المأل والخير وقيل اسم فاعل من فأذته اذا أصبت فؤاده وفي العرف
هي المصلحة المترتبة على فعل من حيث هي ثمرة وتيجته وتلك المصلحة من حيث
انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غايته ومن حيث انها مطلوبة للفعل على الفعل
تسمى غرضها ومن حيث انها بائنة للفعل على الاقدام على الفعل ومسدور الفعل
لاجلها تسمى علة الغاية والفسادة والغبية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
كما أن الغرض والعلل الغائية أيضا كذلك لان الحيتين متلازمان ودليل اعتبار
كل حينه فيما اعتبرت فيه اضافتهم الغرض الى الفعل دون الفعل والعلل الغائية
بالعكس فالاولان أهم من الاخيرين مطلقا اذ ربما يرتب على فعل فائدة لا تكون
مقصودة للفعل وأما اجل الفائدة على ما شير اليه بهذه حقيقة عقلية لغة وهو فاعل
اذا العبارات في نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة
مترتبة على تصحيح حر وفيها واخراجها من محلها ويجوز أن يكون مجازا في الاستناد
باعتبار أن تلك العبارات مدخلا في حصول الفائدة تشمل احتمال الكل على أجزائه
على مقدمة وتقسيم وخاتمة وجه الضبط أن ما يذكركم فيها اما أن يكون مقصودا أو لا
الاول التقسيم والثاني اما أن يتعلق به تعلق السابق باللاحق وهو المقدمة أو بالعكس
وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا قصود ذات زيد ووضع
لفظ زيد بآزانه فيقال هذا موضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلة
قوله بأمر عام أي قد يوضع اللفظ لشخص باعتبار تعقله وتخصفه وقد يوضع له
باعتبار تعقله بأمر عام ذاتي كما في الحروف أو عرضي كما في المضمرات وأسماء الاشارات
وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين الشخصات ثم يقال عبر عن اثنين الذي هو الوضع
بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالبا هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه
الشخصات بخصوصه بحيث لا يفسد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما قيد بالحيثية
دفعاً لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم لكل واحد من أفراد ذلك الاسم
المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعاً وتصر يحا أن الموضوع

هذا الشخص من أفراد وهذا الآخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه أي لا يشابهه إلا واحد متجاوز القدر المشترك فإنه غير مفادوه فهو منه على أنه المستعمل فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهريين في الضمائر وأمثالها وشرط استعمالها في الشخصيات التي هي أفراد المعنى الموضوع له حتى لو تم عدم استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ويصـ كونه مجازا دائما بالاحتمال فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له بتقدير الالزام قيل إن عطفه على الظاهر الذي هو آلة إن قرئ فتعقل مصدر أو إن قرئ على صفة المضارع المجهول من الثلاث البجرد فإنه منصوب على الحالية ولأنه عطف عليه أيضا بتقدير الالزام فالوضع كلي والموضوع له مشخص (أقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلي أربعة لأنه إما مشخص أولا وعلى كل تقدير فالوضع إما خاص أولا فالقول ما يكون موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع وضعاً خاصاً الموضوع له خاص كما إذا تقرر ذات زيد وضعاً بانه انما زيد والثاني ما وضع لتشخص باعتباره تعقله لا بخصوصه بل بأمر عام ويسمى ذلك الوضع وضعاً عاماً الموضوع له خاص كإسماء الاشارات وهذا القسم هو الذي يستلزم بشأنه ويجب أن يكون معناه متعدداً مثل المشترك والثالث ما وضع لأمر كلي ثابت ارتفعه كذلك لا بخصوصه وخصه سواء كان بملاحظة ذلك السكلي بخصوصه أو بأمر يشمله ويسمى وضعاً عاماً الموضوع له عام كما إذا تقرر معنى الجبروت الساطق ووضع لفظ الإنسان بآزانه والرابع ما وضع لكلي باعتباره بخصوص بعض أفراد وهذا القسم مما لا وجود له بل يستحيل لأن الخصوصيات لا تعقل كونها مآلة للاختلاف كالتباين بخلاف العكس واكتفى المصنف بالتقسيم الأولين لعدم تحقق الرابع وهو والثالث وعدم تعلق غرض به قياساً هو المقصود الأصلي والقسم الأول وإن كان كذلك لأنه لما شارك الثاني الذي له شفاء وتعلق تام بالمقصود في تشخص المعنى تعرض له لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلي) وإنما وصف الوضع بالذنية والسموم مع أن الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون إلا معيناً باعتبار أن ما هو وسيلة إليه في تعقل الموضوع له بأمر عام مشترك بين أفراد فهو من وصف انشئ بما هو من صفات مبيته وآلته وذلك أي اللفظ الموضوع للشخص باعتباره أمراً عاماً مثل اسم الإشارة فإن هذا مشام موضوعاً للثابت سواء بل اللفظة أو الكلمة ووجه التدكير في أسماء الظاهر وفي بعض النسخ موضوعه بالإضافة إلى الضمير وحيداً يكون بمعنى الموضوع له على الحذف والإيصال ويكون معناه عطفاً تفسيرية له وسماها المشار إليه الشخص معناه مبتدأ والمشار إليه الشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يتقبل الشركة فلا يقال هذا وإرادته مذهب كلي بل لا يصدق هذا إلا واحد مشخص ودعنا

الحال في أفعال أنت (تنبيه) لفظ التنبيه يستعمل في مقامين أحدهما أن يكون الحكم المذكور بعينه مبدئياً والثاني أن يكون معلوماً من الكلام السابق وههنا الحكم المذكور بدیهی أقلی اذ تصور طريقه بالاستناد يكفي في الجزم بالنسبة وليس ما ذكره استدلالاً بل تنبيه يذكّر في صورة الاستدلال والبدیهيات قد ينبت عليها إزالة لما قد يكون في بعض الأذهان القاصرة من الخفاء ما هو من هذا القبيل أي ما صدق عليه اللفظ الموضوع لمشتقات باعتبار اندراجها تحت أمر عام لا يفيد الشخص الا بقرينة معينة لأن وجه افادته الواحد من تلك المشتقات بعينه ليس الاوضعه وهو لا يختص به لاستواء نسبة الوضع الى السميات أي مع اشتراك الكل في ذلك لابتدائه في افادة التعيين من أمر يضم اليه به يحصل ذلك التعيين وهو المعنى بالقرينة فان قيل ما هو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة سببان في عدم افادة المعنى الموضوع لهدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له فافرق بينهما قلنا الفرق لزوم التعيين في المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعدد اللفظ بحسب استعماله في معناه الحقيقي لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازي على ما هو المقرر فكيف حكمت بالاحتياج قلنا المراد بما ذكره هو أن اللفظ الموضوع لمعنى يكنى في جهة الاستعمال في معناه كونه موضوعاً لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال بخلاف المجازي فإنه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ للاستعمال فيه ولتحتاج القرينة فيما نحن فيه وفي المشترك لدفع مزاحمة المعاني الحقيقية وفهم المراد بالاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم ضم قسدين أو أكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد قسمياً ما بنا أو غيرهما بن باعتبار تنافي السبوداً ولا تنافهما (اللفظ الموضوع لعنى) مدلوله الموضوع له أما كلي أو مشتمل والاول أي الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلي اما ذات أي مدلوله ذات وهو اسم الجنس أو مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات لا ما لا يكون حدثاً ولا امر كـ بـ ا منه ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المعترف به في جميع تصاريق المشتقات وانما أخرجه عن اسم الجنس ليتبين عليه بيان معنى المشتق ومعنى الفعل فكأنه قال المدلول الكلي اما حدث وحده أو غيره وحده واما مركب منهما وذلك اما بان يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه المعتمدة في معاني الاسماء المشتقة واما بان يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره نسبة تامة خبرية وانما نسبة كـ ما في الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لا الحصر العقلي ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يقيد اختصاص ذلك المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فغير عنه بقوله أو نسبة بينهما لانها السبب في وضع اللفظ بإزاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بأن تعتبر الذات أولا وتعتل نسبة وتفيد
 بالحدث وما اعتبر منه الذات المنسوبة الى الحدث على ما هو معنى المشتق واما أن يعتبر
 قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم التفاعل أو الثبوت وهو اللفظة
 المشبهة أو وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول أو كونه آلة لمفعوله وهو اسم الآلة
 أو مكانا وقع فيه وهو ظرف المبتدأ أو زمانا له وهو ظرف الزمان أو يعتبر قيام
 الحدث به على وصف الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل أو من طرف الحدث بان يعتبر
 الحدث أولا ثم يلاحظ اتساقه الى الذات وهو الفعل في جعل الفعل من أقسام
 ما مدلوله كلى تأمل فان كون بعض معناه هو الحدث كليا طاهر وأما مجموع معناه
 الذى هو الحدث والنسبة المخصوصة التى لوحظت من حيث انها حالة بين ذلك الحدث
 وفاعله المخصوص آله تعرف عالمها مربوطا أحدهما بالآخر فى كونه وصحة جملة
 على شئ نظري بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثانى أى اللفظ الحرف الثانى
 أى اللفظ الموضوع لمعنى شخص فالوضع أى وضع اللفظ لذلك الشخص اما شخص
 أيضا بأن يكون الموضوع له شخصا واحدا لوحظ بخصوصه أى بما عينه أو كلى
 أى عام بأن يكون الموضوع له كلاما من الشخصات لوحظت إجمالا بأمر كلى يعمها
 صدقا والأول أى اللفظ الموضوع لشخص وضعا خاصا العلم أى العلم الشخصى
 المتبادر من لفظ العلم وأما العلم الجنسى فيخرج عن مورد التسمية اذ معناه كلى والثانى
 أى اللفظ الموضوع لشخص وضعا عاما أقسام أربعة الحرف والضمير واسم الإشارة
 والموصول ووجه الحذف فى هذه الأقسام أن مدلوله اما أن يكون معنى فى غيره
 أى حاصل فى متعلقه وتعين بانضمام ذلك الغير اليه بمعنى أنه لا يتصل فى الذهن
 ولا فى الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعلل بتعلقه وهو الحرف كمن
 والى مثلافان معنى من ليس مطلق الابتداء بل معناه ابتداء خاص متعلق بتعيين
 فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعا للإبتداء الخاص
 الا وضعا عاما فلا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعاني
 وضعا واحدا أو لا يكون كذلك بأن يكون معنى حاصل فى نفسه متصلا بدون انضمام
 أمر اليه واذا عرفت أن الانشائات الموضوعات لشخصات وضعا عاما يحتاج حين
 استعمالها الى قرينة لافادة التعيين فالقرينة ان كانت فى الخطاب ارادة المعنى
 المصدرى بمعنى الخطابية فيتناول ضمير المتكلم والفاعل للضمير كـ أنا وأنت وهو فان
 ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذى هو توجيه الكلام الى حاضر والمشاركة
 اسم الإشارة والموصول والضمير الحرفى فى كونها موضوعات باوضاع عامة مخصوصة
 اشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها منهومات مستقلة بالمفهومية لكن
 لا يعين شئ مراد من هذه الالفاظ البقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا وأما الحرف فإن مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة للملاحظة غيره فلا يتعقل بنفسه ثم أشار إلى أن الموصول وإن كان موضوعا عاما لمخصصات مخصوصة لكن الخطاب راجع إلى فهم من الموصول عرفا انحصاره في شخص معين كقولك لمن سمع أنه جاء واحد من بغداد الذي جاء من بغداد راجع إلى عالم فهذا الاعتبار عده كلاما مع جعله من أقسام المتخصص وأما الضمير واسم الإشارة إذا كانا باقيين على حالهما فلهما فهم المخطب منه ما يمنع تصوره من الشركة وإن كانت في غيره فاما محسنة بأن يشار إلى المراد بذلك اللفظ بعضو من الاعضاء المخصوصة وهو اسم الإشارة أو عقلية بأن يشار إلى المراد باللفظ بنسبة مضمون جملة اليه معهود بين المتكلم والمخاطب اتسابه اليه ولقائل أن يقول كون الحرف وضمير المتكلم والمخاطب موضوعا لشخص ظاهر وأما كون ضمير الغائب فقد يعود إلى الكل ولفظ هذا قد يشار به إلى الجنس وكذا الذي قد يراجه كل من يعلق علم المخاطب والمتكلم بالمتسبب مضمون جملة اليه كما إذا قيل الذي جعل مورد القسمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز عده الموصولات واسم الإشارة والنمائر مطلقا من أقسام اللفظ الموضوع لشخص وقد أجيب عن الإشارة إلى الجنس بأسماء الإشارة بابتنائها على جعله بمنزلة المحسوس المشاهد ولم يتعرض لئيل ذلك في ضمير الغائب والموصول ولا يبعد أن يرتكب في الموصول وأما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر أن لفظ هو موضوع للجزئات المندرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكور سواء كانت جزئيات حقيقية أو اضافية وهو الموصول قيل اللفظ الموضوع للمتخصص بالوضع العام لا ينحصر في الأقسام المذكورة إذا أسما حروف التهجى منه وكذا الأسماء الكتب أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه إذا الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد إلا بتعدد الالفاظ وذلك التعدد دقيق فلسفي لا يعتبره أرباب العربية ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لأنواعها لجعل الموضوع أمرامعينا لا متعددا واسم الكتاب موضوع لأمر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما أسماء حروف التهجى فموضوعات لفهومات كليات صادقات على متعدديرشد اليه قول الصرفين كل واو متحركة مفتوح ما قبلها تغلب ألفا وقولهم كل واو وقعت رابعة نصاعدا ولم يضم ما قبلها تغلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تغلب بما يجانسان حركة ما قبلها إلى غير ذلك فإن قلت إذا لم يتعدد اللفظ عندهم تعدد الالفاظ ولم يعتبر ذلك التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال إنها موضوعات لفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعلون واو والقول غير واو الرضوان فاذكر أن

التعمدة المستفادة من ادخال الكل في هذه الاسماء هو التعمد بالحاصل بتعدد الالتفات
 فما لا يلتفت اليه (الغاثة) تشتمل على تبيينات أى على كل منها ان أريد بها الالفاظ
 والا يلزم اشتغال الشيء على نفسه وان أريد بها المعاني تكون من قبيل اشتغال
 الطرف على المفرد وباعتبار أن الالفاظ قوالب المعاني (الاول) أى التبيين الاول
 الثلاثة أى الضمير واسم الإشارة والموصول مشتركة في أن مدلولاتهم ليست معاني
 في غير هيا بعين معاني هذه الثلاثة مشتركة في أن كلامها تمامه معنى في نفسه
 ملحوظ قصد استقلا بالتهويمية وصالح للحكم عليه به وان كانت تلك المدلولات
 تتصل بالغير أى ليس كل من تلك المدلولات متصلة في العزل بحسب فهمه فموضع
 بازائه الا بانضمام قرينة اليه من الخطاب والإشارة حسا أو عقلا فهي أسماء أى
 اذا كانت معانيها تمامها مستقلة بالتهويمية فهي أسماء لان الاسم ما يكون تمام
 معناه كذلك (التبيين الثاني) الإشارة العقلية لا تنفد الشخص هذا إشارة الى الفرق
 بين الموصول والضمير واسم الإشارة بأن الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يفيد
 الجزئية وعمل ذلك بقوله لان تفيد الكل بالكل لا يفيد الجزئية أما كون القيد كليا
 فظاهر نظرا الى أن مجرد الصلة لا يدل الا على اتساق مضمون جملة على ذات من غير
 تعيين وأما كلية المقيد مع أن معنى الموصول شخص على ما قرره في حيث ان الفهم
 لتعام بالوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذي هو آلة للملاحظة
 الشخصيات ولا شك أنه كلى مقيد بمضمون الصلة الذي هو كلى أيضا فلا يفهم السامع
 منه بغير ذلك شخصا معان الشراكة وان صرح فهم الشخص بانضمام أمر خارج
 كما اذا انحصر اتساق مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس
 فان كلامهما يفيد الشخص فيفهم السامع منهما ما يمنع فيه الشراكة فلذلك كانا
 أى الضمير واسم الإشارة جريين وهذا أى الموصول كليا وفيه بحث اذا موصول
 موضوع الشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الخطبة اللهم
 الا أن يقال المراد أن الموصول علة كليا تنظر الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة
 والإشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار الخارجى لأن الموصول كلى حقيقة
 فلا يستقيم كلامه اذا القرينة المقيدة للشخص المحتاج إليها في الاستعمال ان اعتبر
 فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق أيضا لعدم افادة الجزئية في الكل لكن لما كان المعبر
 ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكموا بأن قرينة الموصول هي الصلة
 والإشارة العقلية المفهومة منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التبيين الثالث)
 علم من هذا أى مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والضمير حيث صرح
 بخصوص المعنى والوضع في العلم وتعدد المعنى وعموم الوضع في الضمير وعلمت أيضا فساد
 تقسيم الجزئ اليهم مardon الإشارة كما فعله بعضهم فلما بناه على ظن أن ذلك أى اسم

الاشارة لموضوع الامر عام الا انه يعين بقربة الاشارة الحسية في استعماله في معين
 دون أصل الوضع ومدلول الضمير يعين بالوضع الذي هو منساق الجزئية ووجه الفساد
 ما مر من أن التعيين فيه أيضا وضعي كالعلم والمضمر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير
 اليهما أي متجاوزين اياه حيث لم يشمل التقسيم وقوله فلنا مفعول له لتقسيم (التنبيه
 الرابع) تبيين للثمن هذا أي من معنى التقسيم المذكور أن معنى قول النحاة الحرف
 يدل على معنى في غيره أنه لا يستقل بالمفهومية بأن لا يكون ملحوظا قصدا
 وبالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى أنه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح
 غاية الانصاح الا بتفهم مقدمة فنقول ان المعاني قد تكون ملحوظة قصد او بالذات
 وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بذواتها بل على أنها آلة للملاحظة غيرها ومرتبة
 لمشاهدة ما سواها وهي بالاعتبار الاول مستقلة بالمفهومية والتعلق وصالحه
 لان يحكم عليها وبها وبالاعتبار الثاني غير مستقلة وغير صالحة للحكم عليها وبها
 واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام اليه فانت في الحالتين مدرجة بالنسبة
 القيام اليه لكها في الحالة الاولى مدرجة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة
 لتعرف حالهما فكذا شأنها مرتبة لمشاهدتهما ولذلك لا يمكن أن تحكم عليها أو بها
 وأما في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام
 عليها بأهم من باب النسب والاضافات فهي على الاول غير مستقلة بالمفهومية
 وعلى الثاني مستقلة وهذا كما ان المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار
 وقد يكون مبصرا تبعا على أنه آلة لابصار غيره كلما فأنك اذا نظرت اليها وشاهدت
 ما ارتسم فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة الصورة فالمرتبة في تلك الحالة
 مبصرة أيضا لكنها غير مبصرة قصد بل تبعا ولا يمكن لك أن تحكم عليها أو بها
 كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة المرأة نفسها تكون صالحة لان تحكم
 عليها أو بها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها أو بها فنسبة البصرة
 الى مدرجاتها كنسبة البصر الى محسوساته واذا تم هذا فنقول معنى الابتداء له
 تعلق بغيره كالسير مثلا فذلك المعنى اذا لاحظته العقل قصدا وبالذات كان معنى
 مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافي وبه
 كما تقول ما يبحث عنه معنى الابتداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا والعرض اجالا
 وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقبده
 بتعلق مخصوص فتقول ابتداء سري البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال
 واذا لاحظ العقل أنه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفة حالهما ومرتبة لمشاهدة
 حالهما على هيئة الانضمام والارتباط فكان معنى غير مستقل بالمفهومية
 غير صالح لان يحكم عليه أو به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره

ابن الحاجب في الايضاح حيث قال الضمير في ما دل على معنى في نفسه يرجع الى
المعنى أى ما دل على معنى باعتباريه في نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار امر خارج عنه
ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره أى حاصل في غيره أى باعتبار متعلقه
لا باعتباريه في نفسه فقد انفع أن ذكر متعلق الحرف انما وجب ليحصل معناه
في الذهن انما لا يمكن ادراكه الا بالادراك متعلقه وهو آلة للملاحظة لان الواضع اشترط
في دلالة على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لا يمكن فهم معناه
والحكم عليه به في نفسه فانه لا يرجع الى طائل وأيضا لحيت لا دليل على هذا الاشتراط
في الحروف سوى التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو مشترك بينهما وبين الالمامة
اللازمة الاضافة فالفرق الذي ذكره بأن ذكر المتعلق في الحروف لا يحيل الدلالة
في تلك الالمامة لتحصيل الغاية التي هي التوصل تحكم وأما بيان عموم الوضع في كلمة
من فهو أن الواضع قد قل معنى الابتداء مطلقا وهو أمر مشترك بين الابتداءات المتضمنة
التي كل منها ملحوظ بعبارة وضع لفظه من له أى لكل منها وقس على هذا أساس الحروف
بجلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم تمامه مستقل بالماهومية والفعل وان كان
تمام معناه غير مستقل بالماهومية وغير صالح للتعلم عليه وبه الا أن جزء معناه
أعني الحدث مستقل بالماهومية والحاصل أن قام مثلا يدل على حدث وهو القيام
وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله أعني النسبة الحكمية الخبرية الجزئية فأنما
ملحوظة من حيث انها حالة بين الحدث وفاعله لانه لتعرف لهما الا أن أحدهما
متعين بدلالة اللفظ والاخر وان كان متعينا في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه
والالمامة يمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل هذا الجزء
الاجلا حظا القائل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فانه عمل باعتبار مجموع
معناه غير مستقل بالماهومية فلا يصلح أن يتحكم عليه بجزءه أعني الحدث وحده
ما أخوذ في منه وم الفعل على أنه مستند الى شيء آخر فصار الله جل بآثار جزء معناه
محسوسا به وتمتاز عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قامت جعل النسبة
التامة مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول للفظ الفعل ولم تنقسم الى المنسوب
اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لهما بأحدهما قلت لعملي السبب
في ذلك أن النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه ~~الابوة~~ التامة فبالأب
المتعلقة بالابن فان قامت كإجموع الفعل والفعل في مثل قام زيد ~~تامة~~ فادمنه
نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قائم فلم قلتم به تكون الصفة محسوسا
عليها ومحسوسا ما بها أجيب بأن النسبة في الفعل نسبة تامة متفرقة بنفسها غير
مربوطة بغيرها أصلا والمقصود من التركيب قاعدة تلك النسبة بخلاف الصفة
فان النسبة المتعبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا تقتضى انفراد المعنى المتعبر

عن غيره وعدم ارتباطها بغيرها ولا تكون هي أيضا مقصودة أصليا بالافادة من
 العبارة فلهذا جاز أن يلاحظ جانب الذات تارة فتجعل محكوما عليها وتارة جانب
 الوصف فتجعل محكوما بها وأما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للمحكم عليها ولا لها فان
 قلت ما ذكرته من أن مجموع الفعل وفاعله لا يصلح لأن يكون محكوما به ينافي ما ذكره
 النحاة من أن المسند في قولنا زيد قام أبوه هو الجمله الفعلية أوجب بأن المقصود ههنا
 حكمان أحدهما الحكم بأن أبا زيد قائم والثاني بأن زيدا قائم الأب ولا شك أن هذين
 الحكمين ليسا بجهومين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الاصل أحدهما والاخر
 يفهم التزاما فان كان المقصود هو الاول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح
 غير محكوم عليه ولانه بل هو لتعين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمسند
 هو التيام المسند بالأب ألا ترى أنك لو قلت قام أبو زيد وأ وقعت النسبة بين عالم يرتبط
 بغيره أصلا فلو كان معني قام أبوه أيضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن ثمة
 نسمع النحاة يقولون قام أبوه جملته وليس بكلام يتميز عن ايقاع النسبة بين طرفيها
 بقريضة ذكر زيد مقدما وإيراد الفاعل الدال على الاقباط الذي يستحيل وجوده مع
 الابقاع (التبني الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمشتق أن ضاربا
 لا يرد على حدث الفعل التخيرون حدثوا الفعل بأنه مادل على معنى في نفسه فقترب بأحد
 الأزمنة الثلاثة وأورد عليه أن ضاربا يصدق عليه هذا الحدث وليس بفعل فالحدث ليس
 بمائع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمشتق علم أنه لا يرد فانه أي الفعل مادل على
 حدث ونسبة الى موضوع وزمانه اعلى أن الحدث أول ما اعتبر في مفهومه وضارب
 ليس كذلك لانه يدل على ذات ونسبة الحدث اليها فالمحفوظ أولافي الفعل الحدث
 وفي المشتق الذات ويحتمل أن يعود الفعير في قوله فانه الى ضارب وتكون كلمة ما فانية
 (التبني السادس) ويعلم منه أي مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم
 الجنس اعلم أن في اسم الجنس مذهبين أحدهما وهو الأكثر استعمالا موضوع
 للماهية مع وحدة لا بعينها ونسعى فردا متشرا كما ذهب اليه ابن الحاجب
 والزنجشيري والاخر أنه موضوع للماهية من حيث هي هي كإذهب اليه المصنف
 في التقسيم ولا يخفى أن علم الجنس غيره ذكر في التقسيم فلا بد من تأويل لهذا الكلام
 وهو أن الفرق الذي ذكره مبني على قول من يجعل اسم الجنس موضوعا للماهية من
 حيث هي هي كما أن علم الجنس كذلك الآن بينهما فافان علم الجنس كإسمية وضع
 بجوهر للجنس المعين فبدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للعاطب متعينة
 عنده معهودة كما أن الاعلام الشخصية تدل بجواهرها بحسب الوضع على أن تلك
 الأشخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كما سيلايدل على ذلك التعين
 بجوهره أصلا بل وضع لغير معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى فيه من

خارج بالآلة من نحو اللام التعريف فالتعريف جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن مفهوم اسم الجنس فلذلك التقسيم على أن اسم الجنس موضوع للمعنى الكلي الذي هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعيين وأن علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعيين فيه أسند معرفة الفرق إلى هذا التقسيم الدال على معنى الفرق تأتى (التبيين السابع) الموصول بعكس الحرف هذا الإشارة إلى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزاما من الفرق المذكور صريحا وهو استقلال المعنى وعدمه فإن الحرف يدل على معنى في غيره ويحصله وتعلقه بما أى بذلك الغير الذى هو أى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك إذ معناه أمر مبهم عند السامع تعين عنده بما هو معنى أى بفهوم الصلة الذى هو معنى فيه أى فى الموصول وإنما قلنا الإبهام بـ ~~بمعناه~~ عند السامع لانهاء الإبهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند التكلم (التبيين الثامن) الفعل والحرف يشتركان فى أنهم ما يدلان على معنى باعتبار كونه ناشئا عن هذا الإشارة إلى هذه امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى أن صحة الحكم على الشيء موقوف على ثبوته فى نفسه أى استقلاله بالمفهومية ليكن أثبات غيره له وكل واحد من مدلوليهما غير مستقل بالمفهومية بل أمر ثابت للغير غنى من مثله كما ذكر هو الاشتداء الخناس الذى يكون آلة للاختلاف الصغير كالبر والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب إلى فاعل ما بحيث تكون النسبة امرأة للاختلاف طرية بأداة معرفتهما وهى من هذه الجهة أى كونه كل من مفهومى الله على والحرف أمر غير ثابت فى نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير أى لا يثبت الغير لكل منهما بل لا يثبتان شئ منهما أصلا إذا كانا مستعملين فى معناهما وما وإنما قلنا بالاستعمال لئلا ينقض بقولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر فأن الالفاظ كلها من حيث أنفسها أى مقطوعة عنها النظر عن إرادة معانيها الموضوعية هى لها متساوية الإقدام فى صحة الحكم عليها و بهما ومنهم من قال ضرب ومن مثله فى تلك الصورة اسم باعتبار دعوى وضع الالفاظ الموضوعية لمعان لانفسها أيضا فى ضمن ذلك الوضع وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الأذكر اللفظ وإرادة نفسه التزم عليهم دعوى وضع الالهات فى مثل قولهم جنى مهمل أو ثلاثة أحرف ولا يقدم عليها عقل فضلا عن فاضل ولقائل أن يقول فحينئذ لا يكون آمنوا فى قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا أيعمالا انشأ وضعه ولا فعلا لأن المراد به لفظه فلا يصدق قول النصارى لا يتأنى الكلام إلا فى اسمين أو فعلا واسم والجواب أن المراد من قولهم ولا يتأنى الخ أنه لا يتأنى إلا فى اسمين حقيقة أو ما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث إرادة نفس لفظه كاسم مستقل بالمفهومية ولا بد من اعتبار هذا التأويل على هذا التقدير لئلا يشكى هذا الحصر وهو تعريف المبتدأ والكلام اللهم الآن يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع في الاستعمالات لاعلى اعتبار التوارد وإذا كان معنى
 الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين في معناه ما أى لا يصح أن يخبر
 عن معنيهما ما إلا كليا بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وإن لم يصح الاخبار تمامه معناه
 لا يمكنه يصح أن يخبر بجزءه الذي هو الحدث (التنبيه التاسع) الفعل مدلوله كلى
 ولما ذكر في التنبيه الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر في التنبيه التاسع جهة الافتراق
 اعلم أن الفعل باعتبار جزئ معناه وهو الحدث كلى وأما باعتبار تمام معناه وهو الحدث
 والنسبة في زمان معين الموضع ما ففى كليتة نظربل هو باعتبار تمام معناه كالحرف
 فكما أن لفظة من موضوعه وضعا عاما لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظة
 ضرب موضوعه وضعا عاما لكل نسبة الحدث الى فاعل ما بخصوصها فعمله من
 اتمام اللفظ الموضوع لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذى هو جزء معنى الفعل
 مستقلا بالمفهومية قد يتحقق في ذوات متعددة صالحا للاقتساب الى كل منها جاز
 نسبته الى خاص منه أى من كل واحد منها فيضربه أى بالفعل باعتبار ذلك الحدث
 عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مسند دائما إذ قد اعتبر في مفهومه ذلك النسبة
 بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مسندا اليه دون الحرف إذ تحصل مدلوله أى تعقل
 مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهني انما هو بما يحصل له أى بتبعيته ما يحصل مدلول
 الحرف له من متعلقته وإذا كان غير مستقل في التعقل والتحقق فلا يعقل لغيره فلا يكون
 مخبرا به كمالا يصح كون مخبرا عنه لذلك (التنبيه العاشر) في ضمير الغائب وفي كليتة
 نظرقائل وجه المنظران الضمير مطلقا سواء كان للغائب أو للمتكلم أو للمخاطب
 موضوع لكل منخصات وضعا كليا عاما فقد علم منه أن في كليتة الضمير باعتبار توهيم
 وضع كل واحد من أفراد المفهوم كلى كوضع هو مثلا مفهوم الواحد الغائب المذكور
 نظرا وفي بعض النسخ في كليتة وجزئيته نظروجه أن كثيرا ما يكون المرجع اليه
 للضمير الغائب كليا كما يكون جزئيا والحكم بأنه في أحدهما مجاز بعيد لكثيره فالجزم
 بكليتة وجزئيته تحصل نظروا قبل والحق أنه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا والمصنف
 اتبعه من الجزئيات نظرا الى أن أكثر أئمة اللغة عدوا المضمرة مطلقا من المعاوف
 واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشيء بعينه (التنبيه الحادى
 عشر) المقصود من هذا التنبيه الإشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التى تشابه
 الحروف في التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذو و فوق فان مفهومهما كلى لانهما
 بمعنى صاحب وعلوان كالا يستعملان الا في جزئين اضافيين بالنسبة الى معناه
 الذى هو صاحب والعلو لروض الاضافة فلا يكونان جزئين بحسب الوضع بل
 مجعرا يستعملهما في الجزئين الإضافيين اللذين قد يكونان جزئين بحسب الوضع
 حقيقيين وقد يكونان كليين أيضا كما تقول الانسان ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح أن

تحمله على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلى وتظهرت التفرقة بينهما
 وبين الحرف اذ معنى الحرف برقى مشفص كما بين (التبينة الثاني عشر) لا يريك أى
 لا يوقعك في ريسة وشك تعاو ولا لفاظ بعضها مكان بعض أى تناوب بعضها مكان
 بعض وإن قرئ بالنعم فالعنى تناوبهم واقعا بعضها ممتصتان بهض على أن الجملة
 حال مؤكدة اذ المعبر الوضع (ختم الرسالة بدفع ما عسى أن يخطر بيهض الاذهان)
 وهو أن الحكم بالكلية والجزئية والعلمية والموصولية وأما الهال لفاظ انما هو
 باعتبار ما استعمل فيها من المعاني فاذا قلت متلاجا في ذومال وأردت به زيدا فيصم
 أن يتوهم بأنه جزئى لاستعماله في جزئى وكذا اذا التخصر في البلدة حفظ التوراة في زيد
 فقلت الذى حفظ التوراة في هذه البلدة حاضر فرعا يتوهم أن هذه الالفاظ أعلام
 شخصية لاتحاد المراد من كل منها ومن العلم الشخصى ووجه الدفع ما ذكر أن المعبر
 في الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له في ذومال كلى وان استعمل ههنا في شخص
 فلا يكون جزئى بخلاف زيد فانه جزئى لوضعه لذلك الشخص وكذا الحال في مثل هذه
 والصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية لا ولي على القوشى والجاى والعاصم
 قد حذره الفخر الى آلا ربه ذى المواهب محمد المدعوق بين الوزر والراغب والبايانه
 الرقسنه ثمان وستين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق
 بصح الوضع وأقسامه مكتوب في ١٩٥ (في أن أسماء السور وأسماء الكتب
 والعلوم هل هي أعلام جنسية أو شخصية) قال المولى الشهاب في تفسير سورة
 الفاتحة عند قول البضاوى وتسمى أم القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق
 وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالقلبة للسورة وقد ذكره
 في الكشف أيضا وفي اجتماع الغلبة والقبول نظر مع أنه مناف لما ترس النقل قيل
 وفيه خفاء أيضا لان القول بعملية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام
 ويجب في العملية الشخصية تشخيص المعين ولا تشخص هنا والادع أن أسماء
 السور موضوعية لتلك الالفاظ المقرأة فتكتون واحدة بالنوع كما في التلويع
 وشرح المقاصد الآن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف بعدد مشعصا
 وأما جعلها أو أمثالها من قبيل أسماء الاشارات في عموم الوضع ونصوص الموضوع له
 فبعد جد او ما ذكر في عدم اعتبارها فيها من أنهم لو كانت موضوعية لواحد من
 الخصوصيات كانت في غيره مجازات وان كانت موضوعية لكل منها كانت
 مشتركة بينه مان غير محصورة وان كانت موضوعية لمعان كلية لزم كونها مجازات
 لاحقاق لها والكل فاسد لا يأتى هنا اذ قل نستعمل في شخص ولا كتر استعمالها
 في الكل فلا يلزم ما ذكرنا التفصيل في شروح الرسالة الوضعية أقول الذى علمه
 المعول في أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم ونحوها أنها أعلام شخصية

تلك الالتفات المخصوصة لالصور الذهنية ولاللقوش والالعرب منها وهي تعد
 في العرف شيئا واحدا شخصيا واختلاف الالفاظ وتعدد كعدد أمكنة زيد لا يغير
 تشخصه لانها غير معتبرة فيه وبما يشهد به شهادة زكيها الاستقراء تسميتها بالجل كقل
 هو الله أحد وأنا أعتنا الكوثر ومثله معه ومعروف في الاعلام كتاب شر او برقي
 محرو وصرد دون أسماء البنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها ~~ال~~ كمن نادى وأما
 الاستدلال به بدخول اللام عليه كالكافية والشافعية فليس بشيء لانه ليس مما يستدل
 به بل هو ما قبل من ان العلية الجنسية مما تفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النجاة ودلالة
 الموصول على ماهية نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغبائية
 أسماء العلوم كإسماء الكتب اعلام أجناس عند التحقيق وضعت لانواع وأعراض
 تمتد بتهتم بها القائمة بها كزيد وعمر وولد فجعل اعلاما شخصية باعتبار ان
 المتعدد باعتبار العمل بعد واحد في العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم
 الاجمالى انتهى وتردد السبكي في أسماء العلوم هل هي اعلام بالقبلة أو منفولات
 عرفية كاذابة ورجع الثاني انتهى في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومى أو
 غيره قال أبو مسلم الاصلهاتى في تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين الآية
 اختلف الناس في ان ذا القرنين من هو فقبل هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى الذى
 ملك الدنيا والذى يدل عليه أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذى القرنين بلغ
 ملكه الى أقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مقرب الشمس الخ وقال
 حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى أقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين
 السدين وجد من دونهما اقواما الخ وهذا هو تمام القدر المعمر من الارض ومثل
 هذا الملك البسيط لاشك أنه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره
 بخلاف وجه الدهر وأن لا يبقى مخفيا مستترا والملك الذى اشتهر فى كتب التواريخ
 أنه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر روما كان القرآن دل على أن ذا القرنين كان
 الاسكندر وظهور أن المراد بذى القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليونانى ثم ذكر وافي
 وجه تسمية الاسكندر بذى القرنين وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرن الشمس أى
 مطلعها ومغربها عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى ذا القرنين لانه طاف قرنى الدنيا
 بعنى حاقبتها ثم عرفها وغربها ومنها سمى به لانه ملك الروم وفارس وروى الروم والترك
 ومنها انه انقرض في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان أى ضفيريان
 ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وغيرهما من الوجوه المذكورة في كتب
 التفسير قال الامام أبو منصور النعماني في كتابه الموسوم بالخصاف والمنسوب اليه
 في مادة ذى القرنين به ما ذكره أقوال المفسرين واختلافهم فيه مائعه وكان الأثر
 والاسن واللغات والفرق مطبقة على أن ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومى قائل

دارالمشجدين في نقل النماذج من اختياره من بعض المطابقة لما انصرفه الى كتابه
والذي بقوى هذا الرأي اجتماع رواة الاسم على ان السند الذي يدعي ردم بأجود
وما جود من صنع الاسكندر وانه لم ينقل البناء خبر ملك جمع بين الايشال في المنسوخ
والابعاد في المغرب سواء انتهى ما هو المقصود وعلى ذلك الامام الرازي والبيضاوي
والزنجشيري وصاحب القساموس وغيرهم من أهل التحقيق فلا تفتت الى ما تراه في
بعض الناس من التواريخ والله أعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكتاب عبد الحميد
الى الكتاب) أما بعد فقد علم الله يا أهل صناعة الكتابة وما حكمكم ووقفكم وأرشدكم
فإن الله عز وجل جعل الناس بعد الانبياء والمرسلين عاقلات الله عليهم أجمعين
ومن بعد الملوك المكثرين أخياراً فإن كانوا في الحقيقة سواء وصرفهم في صنوف
الصناعات وضروب المهن والاث الى أسباب معاشهم وأبواب أرزاقهم فجعلكم
مما اشترى الكتاب في أشرف الجهات أهل الادب والمروءة والعلم والرواية بكم تنظم
للخلافة بحسبها وتنتظم أمورها وينصتكم يصلح الله للطاق سلطانهم ويعمر
بلادهم لا يستغنى الملك عنكم ولا يوجد كافي الامنكم فوقفكم من الملوك موقع
أسماعهم التي بها يسمعون وأبصارهم التي بها يسمرون وألسنتهم التي بها ينطقون
وأيديهم التي بها يبسطون فأنتعكم الله بما عنكم من فضل صناعتكم ولا تزع عنكم
ما أصفاه من النعمة عليكم وليس أحد من أهل الصناعات كاهلاً أوجب الى اجتماع
خلال الخبر المودة وشمال الفضل المذكورة المعدودة عنكم أي الكتاب إذا كنتم
على ما يأتي في هذا الكتاب من صنعتكم فإن الكتاب يحتاج في نفسه ويحتاج منه
صاحبه الذي يتق به في مهمات أموره أن يكون حليماً في وضع العلم فحليماً في وضع
الحكم ومقدام في موضع الاقدام ومحبباً في موضع الانجام مؤزراً للعدا والعدل
والانصاف ~~كتوما~~ لا سرا وقيماً عند الشدة عادلاً بما يأتي من التوازل يضع
الامور واضعها والطواقي ما كنتم قد نظروا في كل فن من فنون الدار فاحكمه
فإن لم يحكمه أخذتم به بقدر ما يكتفي به يعرف بغيره قلة وسن أدبه وفضل
تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصد عنه قبل حدوثه فبهذا لكل أمر
عذته وعنايته ويهيئ لكل وجهه هتته وعادته فتناقصوا يا مشرك الكتاب في صنوف
الادب ونفقهوا في الدين وأبدوا به لم كتاب الله عز وجل والذرائع ثم المعربة فانها
ثقافت ألسنتكم ثم أجدوا الخط فانه حاية كتبكم وارووا الاشعار واهر فواخرها
وهانها و أيام العرب والعجم وأحاديثها و بها فن ذلك من يناسكم على ما معمول به
همكم ولا تضيعوا النظر في الحساب فانه قوام كتاب المراج وارضوا بانفسكم من
المطامع ستم اودنها وسفاه الامور وحقاقتها فانها مذللة لارتباب مفسدة للكتاب
ونزهوا صناعتكم عن الدفات واربعوا بأنفسكم من الدعاية والتدعية وما فيه أهل

البهائم والحيوانات والكبر والسخط والعظمة فانها عساو تجميلية من غير احنة
 وتجاووا في اقله عز وجل في صناعتكم وتواصوا اليها بالذي هو الحق باهل الفضل
 والعدل والنبل من سلفكم وان بنا الزمان رجل فاعطوا عليه وواووه حتى ترجع
 اليه حاله ويؤب اليه امره وان اقلع احدكم الكبر من مكانه وولقاء اخوانه فزوروه
 وعظموه وشاوروه واستأجروا افضل تجرته وقديم معرفته وليكن الرجل منكم
 على من اصطنعه واستأجره ليوم حاجته أحوط منه على ولده واخيه فان عرضت
 في الشغل محنة فلا يضنها الا الى صاحبه وان عرضت مذمة فليحطها هو من دونه
 وليحذر السقطه والراكه والمال عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب
 أسرع منه الى عوارق التزاور وهو ليكم أفد منه لها فقد علمت أن الرجل منكم اذا صاحبه
 من يبذل له من نفسه ما يجب عليه من حقه فواجب عليه أن يعتدله من وفائه
 وشكره واحتقاله وصبره ونصيحته وكتمان سره وتدبير امره ما هو سره الحق وبصدق
 ذلك بفعله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ماله فاستشعروا ذلك وقتكم الله
 تعالى من انفسكم في حالة الرخاء والشدّة والحرب والمان والمواساة والاحسان والسرّاء
 والفسداء فقامت السمة هذه لمن وسعها من اهل هذه الصناعات الشريفة واذا ولي
 الرجل منكم أو صير اليه من امر خلق الله وعياله امر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر
 طاعته وليكن على الضعيف رفيقا والمظلوم منصفا فان الخلق كله هم عيال الله
 وأحبه اليه أرفقهم لعيله ثم ليكن بالعدل حاكما ولا لاشراف مكرما ولتقو قرا
 وللبلاء عاصرا وللتزعة متأنفا وعن اذاهم متقلبا وليكن في مجلسه متواضعا حليما
 وفي سبيل خواجه واستقضاء حقوقيه رفيقا واذا صاحبه أحدكم رجلا فليعتبر
 خلقته فاذا عرف حسنها وقبحها أعانه على ما يوافقه من الحسن واحتال لصرفه
 عما يهواه من التبع بالظلمة والعدل وسيله وقد علمت ان سائس البهيمة اذا كان
 بصيرا بنى سائرته معرفة أخلاقها فان كانت رموحا لم يصبها اذا ركها واذا كانت
 شبيها انتقاها من قبل يديها وان خاف منها شروا توفاها من ناحية رأسها وان كانت
 حرونا قمع برقها في طسرفها فان استمرت عطفها يسيرا فيسلس قيادها
 وفي الوصف من السياسة دلائل من سائس الناس وعاملهم وخدمهم ودخلهم
 والكتاب بفضل أدبه وشرف صنعتهم والطيف حيلة معاملته لمن يحاور من الناس
 ورث طرد وبقيهم عنه أو يخاف سطوته أو يلقى لفرق لصاحبه ومداراته وتقويم أوده من
 سائس البهيمة التي لا تخير جوابا ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطاياها لا بقدر ما يصيرها
 اليه صاحبها الرابك عليها الا فارة قوارحكم الله في النظر واعملوا فيه ما أمركم
 من الروية والفكر تأمنا باذن الله من محبتهم النبوة والاستئصال والجنونة وبصير
 منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المرافقة والشقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن

الرجل منكم في هيئة مجلسه ومجلسه وهر كبه ومطعمه ومنشيه وشائه وخدمته
 وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه فانكم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف
 صنعتكم خدم لا تصحون في خدمتكم على التقصير وحقيقة لا تقتصر عمل منكم أفعال
 التصنيع والتبذير واستعينوا على عفافكم بالصدق في كل ما ذكرناه لكم وتخصته عليكم
 واحذروا مآل السرف وسوء عاقبة الترف فانهم ما يعقبان الفقر ويذلان الرقاب
 ويفضخان أهلهم ما ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب وللا مورا أشياء وبهضاه دليل
 على بعض فاستدلوا على مؤنتهم أعمالكم بما سبق اليه تجربتكم ثم استدلوا
 من مسالك التذبير وأصدها بحجة وأصددها بحجة واحذر أن لا تبذير
 آفة متلغة وهو الوصف الشاغل عن انفاذ عمله ورويته فانه تصد الرجل منكم في مجلسه
 قصد الكافي من منطقه فليبرز في ابتدائه وجوابه وليأخذ بجماع حجه فان ذلك
 مصلحة لفعله ومدفعة للتشاغل عن اكثاره وليضرب الى الله في صلة توفيقه واعداد
 تسديده شخافة وقوعه في الغلط المضرب يده وعقله وأديه فانه ان غاب منكم ظان
 أو قال قائل ان الذي برز من جيل منته وقوة سركنه انما هو بفضل حيلته وحسن
 تدبيره فقد تعرض بظنه أو مقالته الى أن يكله الله عز وجل الى نفسه فيصير منهم الى
 غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل أحد منكم انه أبصر بالأمور وأجل
 لعب التدبير من مراقبته في صناعته ومصاحبه في خدمته فان أعتل الرجل عند
 ذوى الالباب من رعي بالحب وراؤه وراى ان صاحبها أعقل منه وأجود
 في طريقته وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل نعم الله عز وجل ثاؤه من غير
 اغتراب رأيه ولا تزكية لنفسه ولا تكاثر على أخيه أو نظيره ومصاحبه وعشيرته وحداقه
 واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتعبد بنعمته وأنا أقول
 في كتابي هذا ما سبق به المثل من تلزمه النصيحة يلزمه العمل وهو هو هذا الكتاب
 وغزة كلامه بعد الذي فيه من ذكر الله عز وجل فإذ ذلك جعلته آخره وغتمته به
 فولانا الله وإياكم بامعشر الملبية والكتبه بما يتولى به من سبق عله في اسعاده وارشاده
 فان ذلك اليه ويده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

قائد المأمون لانه بعد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة وعصر وما غنمه فكتب
 اليه أبوه طاهر كتاب المنمور عهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه في دولته
 وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والمملوكية وحذره على
 مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم والابستغنى عنه ملك ولا وقي ونصر المستتاب
 منقول من كتاب الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد عليك بتقوى الله وحسنه
 لشرائك وشعبته ومراقبته عز وجل ومن ايله خطاه واحذر رعيته في الليل

والنهار والزم ما ألبسك الله من العافية بالذکر لمعادك وما أنت صائر إليه وموقوف
 عليه ومسؤول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل ويحبك يوم القيامة
 من عقابه وأليم عذابه فان الله سبحانه وتعالى قد أحسن اليك وأوجب عليك الرأفة
 لمن استرعاه أمرهم من عباده وأزلك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم
 والمذهب عنهم والذفع عن حرمهم ويشتهم والامتن لأمانتهم والامن أسلهم وادخل
 الراحة عليهم ومواخذلهم بما فرض عليك وموفقك عليه ومسا تلك عنهم ومثيبك عليه
 بما قدمت وأخرت وفزع لك ذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شغل فانه رأس
 أمرك ولا لك شأنك وأول ما يوفقك الله عز وجل به لرشدك وليكن أول ما تلزم به
 نفسك ونسب إليه فذلك المواظبة على ما افترض الله عز وجل عليك من الصلوات
 الخمس والجماعة عليهم بالناس قبلك وعلى سنتهم من أسباغ الوضوء واقتناح ذكر الله
 عز وجل في ما أوتيت في قرآنك وتتكبر في ركوعك وسجودك وتشهدك واتصدق
 فيها ربك ونبيك واحضض عليها جماعة من معك وتحت يدك وأدأب عليها فانها
 كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاختصاص برسول
 الله صلى الله عليه وسلم وبالمثابرة على خلافته واقتفاء آثار أسلافه الصالحين بعده
 فاذا ورد عليك أمر فاستمع من عليه باستشارة الله عز وجل وتوقوا وبالزوم ما أنزل الله
 تعالى في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وانتهام ما جاء به الآثار عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تغفل عن العدل
 نعماً أحييت أو كرهت لقريب من الناس أو يعيبك وآثر الفقه وأهله والدين وحملته
 وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان أفضل ما يزين به المرأة الفقه في دين الله والطلب له
 والحث عليه والمعرفة بما يقرب به منه إلى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله
 والقائد إليه والآخر به والنهاى عن المعاصي الموقفات كلها وجماع توفيق الله
 عز وجل يزداد العبد معرفته واجلاله ودرجته كالتدرجات العلى في المعاد
 مع ما في ظهوره للناس من التوقير لا حرك والهيبة لسلطانك والانسبك والشفقة
 بعد ذلك وعليك بالاعتصام في الامور كلها فليس شيء أبين نفعاً ولا أضرراً منها
 ولا أجمع فضلاً منه والقصد داعية إلى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد
 إلى العادة وقوام الدين والسنة الهادية بالاعتصام قائم في دينك كلها ولا تقصر
 في طلب الآخرة والاهمال الصالحة والسنة المعروفة وعالم الرشد ولا غاية لا سكتنا
 البر والسعي لها اذا كان يطلب به وجه الله ومَرْضاه وقيامه الله في دار
 كرامته واعلم أن القصد في شأن الدنيا يورث العز ويحصن من الذنوب وأنت لن تقهوط
 نفسك ومريضتك ولا تستصلح أمورك بأفضل منه قلته واعتد به نعم أمورك وتزد
 م قدرتك وتصلح خاصتك وعامتك وأحسن خلقك بالله عز وجل تستقيم لك رحمتك

والنفس الوسيلة اليه في الامور كلها تستمد به النعمة عليك ولا تتم من احد ما من
الناس فيما توليه من محبة قبل ان تكشف امره فان ايقاع المصائب بالبراء والظنون
السيئة بهم ما تم فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم
وارفضه فيهم بفنك ذلك من اصطفاءهم ورياضتهم ولا يحدت حدوقه الشيطان
في امره مفعزا فانه انما يكتفي بالقليل من وهلك فيدخل عليك من الخلق في سوء الظن
ما ينقص اذا ذهبت وعلم انك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتحتفي به
ما احببت كفايته من امورك وتدعو به الناس الى محبةك والاستقامة
في الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرافة برحمتك ان تستعمل المسئلة
والبحث عن امورك والمباشرة لادراكها والاداء والحيطة للزينة والنظر فيما يقربها
ويصلحها بل لتسكن المباشرة لادراكها والاداء والحيطة للزينة والنظر فيما يقربها
وسلواتهم امر عندك مما سوى ذلك فانه اقوم للدين واحيي السنة واحضر نيتك
في جميع هذا وتفرغ بقلبك من نفسك تفرد من يعلم انه رسول عما صنع ويجزي
بما احسن وما اخذ بما اسأ فان الله عز وجل جعل الدين سرزا وعزا ورفع من اتبعه
وعززه فاسلك بينك وبينه وتزعمه من حج الدين وطريقته الهدى واقم حدود الله تعالى
في اصحاب الجرائم على قدر ما زلهم وما استقدره ولا تعط ذلك ولا تهاون فيه
ولا تؤخر عنه ثوبه اهل العقوبة فان في تفریطك في ذلك ما يغضب عليك حسن ظنك
واعزم على امرك في ذلك بالان المعروفة وجانب البسطة والشهوات يسلم لك دينك
وتقم لك مروءتك واذا عاهدت عهدا فادأ وقبه واذا وعدت الخير فأنجزه وانبل الحسنه
وادفع بها وانحصر عن كل ذي عيب من رعيته واشدد لسانك عن قول الكذب
والزور وابغض اهل النميمه فان اول فساد امورك في عاقلها واكلها تفریب
الكذب والجرأة على الكذب لان الكذب رأس المأثم والزور والميمه شاة تمجان لان
الميمه لا يسلح صاحبها وقائلها لا يسلح صاحب ولا يستقيم اعلاها امر واحب اهل
الصلاح والصدق واعز الاشراق بالحق واصل الضمائم وصل الرحم وابغ بذلك
وجه الله تعالى واعز ان امره وانفس فيه ثوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء
والجور واصرف عنهم ما رايتك وأظهر برائتك من ذلك لارعيته وانهم بالعدل في سياحتهم
وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك الى سبيل الهدى ولك نفسك عند الغضب
واثر الوفاق والحلم وابل والحدة والعيش والغرور فيما انت بسبيله ويا لئن تقول
انما سلطت افعل ما تشاء فان ذلك سر يبع فيك الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله وحده
لاشريك له وأخلص الله النية فيه واليقين به واعلم ان المالك لله يؤتبه من يشاء وينزعه
من يشاء ولن تجد تغييرا انعمه وحلول النعمه الى احدا أسرع منه الى جهله
النعمه من اصحاب الساطن والميسوط لهم في المروءة اذا كرهوا نعم الله واحسانه

واسـتـطـالوا بـجـاآتـهـم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخرك
 وكنوزك التي تخدمك كثر البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وجماعة بلادهم
 والتفقد لأمورهم والحفظ لدمائهم والاعانة للمهوفهم واعلم أن الأموال إذا كثرت
 وذخرت في الخزان لا تنفع وإذا كانت في إصلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف المؤنة
 عنهم تمت وزكت وصحلت العامة وتزجت به الولاة وطاب به الزمان واعتقد نفسه العز
 والمنعة فلم يكن كثر خزائنه تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله وفريق منه على
 أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيته من ذلك حصصهم وتعهده ما يصلح
 أمورهم ومعايشهم فانك إذا فعلت ذلك قوت النعمة عليك واستوجبك المزيد من الله
 وزوجك وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيته وعك أقدر وكان
 الجميع لمشايعهم من عدلك وإحسانك أساس لطاعتك وأطيب نفسك بأكل ما أردت
 ما جهد نفسك فيما حدث لك في هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فأنما يبقى من المال
 ما أنفق في ميل الله بجهته واعرف للساكرين شكرهم وأبهم عليه وإياك أن تنسبك
 الدنيا وغرورها حول الآخرة فتتساون بما يحق عليك فإن الثماويل يورث التفريط
 والتفريط يورث البوار وليكن حلال الله عز وجل وفيه وارج الثواب فإن الله سبحانه
 قد أسبغ نعمته عليك في الدنيا وأظهر وليك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتصم
 بذلك الله خيرا وإحسانا فإن الله عز وجل يشيب بقدر شكر الشاكرين وسيرة
 الحسين وفضل الحق فيما حل من النعم والبس من السكرامة ولا تحقرن ذنبا
 ولا تملأن حاسدا ولا ترجن فابرا ولا تصلن ~~كفورا~~ ولا تداخن عدوا
 ولا تصدقن غاما ولا تأمن غدارا ولا توالن فاسقا ولا تتبعن غاويا ولا تقمدين
 حراتيا ولا تحقرن أنسانا ولا تردن سائلا فقيرا ولا تحسنن باطلا ولا تملأن
 مخصصا ولا تحافن موعدا ولا تزهرن فخرا ولا تظهرن غضبا ولا تأتين ندما
 ولا تشدين مرحا ولا تزكين سفيها ولا تفرطن في طلب الآخرة ولا تندعن الأيام عتبا
 ولا تغمضن عن ظالم رعية منه أو عصابة ولا تطلبن ثواب الآخرة بالدنيا وأكثـر
 مشاورة النقيض واسـتـعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوى العقل
 والرأى والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرقة والبخل ولا تسجن لهم قولا
 فإن خسرهم أكثر من نفعهم وليس شيء أسرع فسادا مما استقبلت فيه أمر رعيته من
 الشح واعلم أنك إذا كنت حريصا كنت كثير الأخذ قليل العطية وإذا كنت
 كذلك لم يستقم لك أمرك إلا قليلا فإن رعيته إنما تعتقد على محبتك بالكف عن
 أموالهم وترك البوار عليهم وأول من صاقل من أولئك بالافصال عليهم وحسن
 العطية لهم فاجتنب الشح واعلم أنه أول ما عصى به الاثنان ربه وإن العاصي بمنزلة
 خزي وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون فسهل طريق

الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من قبلك حظا ونصيبا وأيقن أن الجود من أفضل
 أعمال العباد فاعده لنفسك حظا وارض به عملا ومذهبا وتنفذ الجود في دواوينهم
 ومكاتبهم وأدر عليهم أمر رزاقهم ووسع عليهم في معاشهم ليذهب الله بذلك فاقهم
 ذيقوى لك أمرهم وتزيد به قلوبهم في طاعتك وأمرك شلوفا وانشر احاسيب
 ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنته ورعيته ذارحة في عدله وحيمته
 وانصافه وعنايته وشفته وبره ووفائه فزائل ~~مستكره~~ واحد البابين باستشعار
 فضله الباب الآخر ولزم العمل به تأن ان شاء الله تعالى بها حاد ولا حاد واعلم أن
 القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الامور لانه سبحانه الله الذي
 تعدل عليه أحوال الناس في الارض وباقاة النصل والعدل في القضاء والعمل
 تصلح أحوال الرعية وتأمين السبل ونصف المطالبوم وبأخذ الناس حقوقهم
 وحصل المعيشة وبوذي حق الطاعة وبرزق الله العافية والسلامة ويتم الدين
 وتجري السنن والشرائع على مجاريها بتخصيص الحق والعدل في القضاء واشتد في أمر
 الله عز وجل وتورع عن الدوافع وأمس لاقامة الحدود وأقل للجهل وابعده عن الضمير
 والفاق واقنع بالقسم ولا يكن ربحك ويفتر حدك وانتقم بغيرك واتق به في مصفك
 واسد في منطقة وانصف الخصب وقف عند الشبهة وأبلغ في الحجة ولا تأخذ في أحد
 من رعيته بمحاباة ولا بمحاباة ولا لومة لائم ونبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر
 واعتبر وواضع لربك وارفق بجميع الرعية وساط الحق على نفسك ولا تسرع من
 الى سفك دم فان الدماء من الله عروب ل يمكن عظيم انتما ~~انها~~ باف برحقها وانظر
 هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجهه الله للاسلام عز ورفعة ولا اله الا الله
 ومنعة واحده وعدوهم ~~مستكره~~ بيتا ونظما ولاهل الكفر من معادتهم ذلا وصغارا
 فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والمساومة فيه ولا ترفع منه شيئا عن
 شريف المرفه ولا عن غنى الغناء ولا عن كاذب لك ولا عن أحد من خاصتك وحاشيتك
 ولا تأخذ منه فوق الاحتمال ولا تكلفن أمر اقبه شطط واحل الناس كلهم على
 أمر الحق فان ذلك أجمع لانفسهم وألزم لرضا العامة واعلم لك جهات بولايتك خازنا
 وحافظا وواعيا وانما هي أهل عمل رعيته لك لا لرأيهم وقومهم وخادمهم
 ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاتهم وتقويم أودهم واسد عمل
 عليهم ذوى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسباسة والعفاف ووسع
 عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما قلدت وأسد اليك ولا يشغل
 عنه شغل ولا يصرفك عنه صارف فانك تى أثره وقت فيه بالواجب استعديت به
 زيادة النعمة من ربك وحسن الاحدونه في علمك واجتررت به المحبة من رعيته
 وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات يلدك وفدت العمارة بناجيتك وظهر الخصب

على كونه وكم كثير آخر اجلك وفوقك أموالك وقويت بذلك على ارتيب من جسدك
 وارضاء العامة بأغاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السماسية مرضى العدل
 في ذلك عند عدوك وكنت في أمورك كلها زاهد لآله وقوة وعدة تنافس في هذا
 ولا تقدم عليه شياً تجذب به أمرك إن شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من عملك
 أمينا يخبرك بأخبار عما في مكتب الملك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل
 عامل في عمله معين لا موره وكلها وإذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب
 ما أردت من ذلك فإن رأيت السلامة والعافية ورجحت فيه حسن الدفاع والنصح
 والمنع فأفعله والا فوقف عنه وراجع أهل البصر والعلم به ثم خذ به عدته فإنه
 ربما نظر السراجل في أمر من أموره وقد أتاه على ما يهوى فاعبراه ذلك وأجبه به
 فإن لم ينظر في عواقبه أهلكه ونقص عليه أمره فاستعمل الخزم في كل ما أردت وباشرو
 بعدد من الله بالقوة وأكثر من استشارة ريك في جميع أمورك وافرح من عمل يومك
 ولا تؤخره فإن لغد أمورا وسواد تاهلك من عمل يومك الذي أخرت واعلم أن اليوم
 إذا مضى ذهب بما فيه فإذا أخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيشغل ذلك حتى تمرض
 منه وإذا أمضيت لكل يوم عمله أرحت بذلك نفسك وأحسنت أمورك سلطانك
 وانظر أحرار الناس وذوي السبق منهم من تستيقن صفاتهم ويثبوتهم وشهدتهم لك
 ومظاهرتهم بالنصح والمخالصة على أمرك فاستخلصهم وأحسن إليهم وتعاهد أهل
 البيوتات من قد دخلت عليهم الحباية فاحتمل مؤنتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا
 خلقتهم مسا وأقر نفسك بالنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته
 اليك والمحقرة الذي لا علم به يطلب حقه فسل عنه أخفى مسئلة وكل بأمشاله أهل
 الصلاح من رعيته ومرضهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتستقر فيها بما يصلح الله به
 أمرهم وتعاهد ذوي البأساء ويتأماهم وأراملهم واجعل لهم أرزاقا من بيت المال
 اقتسدا بأمر المؤمنين في العطف عليهم والصله لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به
 بركة وزيادة وأجر لأضراء من بيت المال وقدم حله القرآن منهم والحفاظين
 لأمرهم في الجارية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دوراتاً وبيهم وقواماً رفوق
 وأطباء يعالجون أسقامهم وأساقمهم وشهواتهم ما لم يؤد ذلك إلى اسراف في بيت
 المال واعلم أن الناس إذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانيتهم لم يرضهم ولم تغلب أنفسهم
 دون رفع حوائجهم إلى ولاتهم طمعاً في ثل الزيادة وفضل الفرق منهم وربما يبرم
 المتصفح لا موره الناس لثمة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وذكره منها مما تشاله به وقوة
 ومثقة وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وفضل ثواب
 الآجل كالذي يستقبل ما يقر به إلى الله تعالى ويلتمس رحمته فأكثر الأذن للناس
 عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حراسك واخضع لهم جناحك وأظهر لهم بشرتك

ولن لهم في المسئلة والطلاق واحط بحدودك وفضلك واد اعطيت فأعط بمساحة
وطيب نفس والتماس الصنيعة والاجر من غير تهديد ولا امتنان فان العطية
على ذلك تبارة عريضة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا من مضي
من قبل من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والامم البائدة ثم اعصم
في أموالك كلها بأمر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته
وسنته وإقامة دينه وكفايه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودع إلى خطه عز وجل
واعرف ما يجمع جمالك من الاموال ويستقون منها ولا تجتمع حراما ولا تنفق اسرافا
وأكثر بحالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هو الذاباع السفن وإقامتها
وأشادته بكارم معاليها وإيداعك أكرم دخلك عليك وخاصة عليك من اذا
رأى عيبا فيك فلا تمنعه هيتك من انهاء ذلك اليك في سر وأعلامك ما فيه من النقص
فان أولئك أنصح أربابك ومفاهيرك لا وانظر جمالك الذين يحضرونك وكما بك
فوق لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل عليك فيه بكتبه ومواسمه وما عنده
من حوائج مالك وأموالهم ~~مذكور~~ دور عيتك ثم فترغ لما يورده عليك من ذلك جهك
وبصره وفهمك وعقلك وكرار النظر فيه والتدبر به ما كان موافقا للحق والحزم فامضه
واستقر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التبت فيه والمسئلة
عنه ولا تخن على رعيته ولا على غيرهم عروف توتيه اليهم ولا تقبل من أحد الا الوفاء
والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تصنع المعروف الا على ذلك ونفعهم كتاب
اليك وأكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع أمورك فان الله عز وجل مع
الصلاح وأهله وليكن أعظم سبرك وأفضل رغبتك ما فان الله عز وجل رضا وليه
نظما ولا اله من دونه كينا وللدقة عدلا وصلاحا وأنا أسأل الله عز وجل أن يحسن
عموك وتوفيقك ورشدك وكلامك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم أن وظيفة
المسائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض النفساني والنقض ويعني الأجالي
والمعارضة وهي ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل
يجزأه ان الشاهد أو مقرره ناهيها المناقضة وأما المنع بالدليل فمقضي بأن أقام الدليل
على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبالشاهد
تكملة وذلك الشاهد على نوعين أحدهما أن هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح
التعطف المحكم منه في تلك المادة لأن المدلول لازم للدليل وتختلف الألائم عن المألوم
لا يمكن فلا يكون تختلف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيه ما استلزام الدليل
الحال وذلك لأن الأمور والحقيقة في الواقع لا تستلزم الحال فاستلزامه الحال لا يكون
الا لعدم حصته في الواقع ولن منع المدلول بالدليل فهو معارضة والافتكارة ثم وظيفة
الحال عند المناقضة اثبات المقدمة المنوطة بالدليل أو بالتبعية عليها أو بإبطال سند

ان كان مساويا او اثبات مدعاه بدليل آخر واما وظيفته عند البعض فتفي شاهدة بالدليل
 او اثبات مدعاه بدليل آخر واما وظيفته عند المعارضة فالتعريض للدليل السائل اذ يصير
 المعلل حينئذ كالسائل وبالعكس ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد
 مكملية ولم يكن منع مقدمته بلا دليل مكبرة فافترق بينهما قلت ان معنى منع مقدمته
 هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج الى الطاب
 الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته
 فبغير مدعيها ولا بد للمدعي من دليل والمستند بصحيح ثلاث احدها ان يقول لانسلم
 هذا لم لا يجوز ان يكون كذا اولاسلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا اولاسلم هذا
 كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المعلل لا يخلو اما ان يكون على
 سبيل المنع وهو لا ينفك واما بالثاني بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا للمنع يلزم
 من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب وبالمثل وبالغير لانه ان كان دليل
 المخلص من دليل المعلل الاول فبالقلب كما في المغالطات العاتية الورود الى التي
 يمكن ايرادها على الشيء وعلى نفسه كما يقال الاعم كخيرانية فزيد واقع لان الاخص
 كائنانية فزيد اما واقع في الواقع اولافان كان واقعا لزوم وقوع الاعم قطعا وان لم يكن
 واقعا لزوم وقوع الاعم في الجلة والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون التلخيص
 خاصا فالسائل قد يقبلها ويرجوها في نقض المدعي بأن يقول عدم حيوانية زيد
 واقع لان الاخص كعدم جسيمة اما واقع ولا وجوبها اختيار الشق الثاني لان عدم
 وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم بل هو ان لا يقعا وان كانت صورته كصورته
 بأن كانا من الشكلى الاول مثلا فبالمثل والافعال غير هذا خلاصة ما ذكره وفي
 فن المناظرة فن اراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندي وتقرير
 القوانين ليجب ان يراعى روحهما الله تعالى والسلام (المناظرة) هي النظر بالصبر
 من الجانبين في النسبة بين الشيتين اظهار العيوب وقد يكون مع نفسه (والمجادلة)
 هي المنازعة في المسئلة العلية لازام التلخيص سواء كان كلامه في نفسه فاسدا او لا
 واذا علم بقسا دكلامه وجهته كلام خصمه فنازعه فهي المكبرة ومع عدم العلم بكلامه
 وكلام صاحبه فنازعه فهي المعاندة (والمغالطة) هي قياس من كتب من مقدمات
 شبيهة بالحق وتسمى سفسطة او شبهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة واما
 المناظرة فهي منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه او بعده والاول اما منع
 مجرد عن ذكر مستند المنع او مع ذكر المستند وهو الذي يكون المنع مبني عليه
 كالانسلم ان الامر كذا ولم لا يجوز ان يكون كذا اولاسلم كذا وانما يلزم هذا لو كان
 الامر كذا ويسمى أيضا بالنقض التفصيلي عند الجدليين والثاني وهو منع المقدمة
 بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل أيضا بناء على تخلف حكمه في صورة بأن يقال

ما ذكر من الدليل غير صحيح لاختلاف حكمه في كذا فالنقض الاجمالي لان جهة المص
 فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بجائز
 ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضة فيقول المعارض المستدل في صورة
 المعارضة ما ذكر من الدليل ان دل على ما تدعيه فعندي ما ينفيه او يدل على
 نقيضه وبقيته بطريقه فيصير المعارض بها مستدلا والمستدل معترضا وعلى المستدل
 المنوع دليله المدفع لما عارض به عليه بدليل ايسلم له دليله الاصيل ولا ينفيه المدفع
 المجرد كما لا يمكن من المعارض بذلك فان ذهب عن المستدل دليلا آخر منع ثانيا تارة
 قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال مع منع المعارض ثالثا ورابعا
 ودفع المستدل لما يورد عليه الى ان يقدم أحدهما الآخر وأما في صورة المناقضة فان
 أقام المانع دليلا على انتفاء المقدمة فانه يحتاج المذكر به في غصه بالان المعارض
 غصبه بنسب المستدل فلا يسمعه المحققون من أهل الجدول لاسيما الزامه الخطأ
 في البحث فلا يستحق الجواب وقيل يسمع ويحقق المعارض به جوابا والمناقضة
 المصطلح عليها في علم الجدول هي انما هي امر على -- فصل اشارة الى استحالة وقوعه
 كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجبل في سم الخياط والمعارضة في اللغة عبارة
 عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة يقال لفلان ابن يعارضه أي يقابله بالمدفع
 والمنع ومنه تسمى الموانع عوارض وفي الاصطلاح تسليم دليل المانع دون مدلوله
 والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة خاصة
 وهي المصطلح المذكور ومعارضة منازعة وهي المقابلة بتسايل المانع مع
 بذلك لتضمنه ابطال دليل المانع ومن شرط تحقق المعارضة المسألة والمساواة
 بين الدليلين في الثبوت والقوة والمنافاة بين حكمهما واتحاد الوقت والجهة والمحل
 فلا يتحقق التعارض في الجمع بين الحل والحركة والنفي والاثبات في زمانين في محل
 واحد وفي محلين في زمان واحد لانه متعقروا كذلك لا تعارض عند اختلاف الجوانب
 كأنه من البيع وقت النداء مع دليل البوازي وان اجتمعت هذه الشروط ونعذر
 المتخلص عن التعارض بهذا الطريق نظرا ان كانا عامين يعمل أحدهما على القيد
 والآخر على الإطلاق أو يعمل أحدهما على الكل والآخر على البعض دفعا للتعارض
 وان كانا خاصين يعمل أحدهما على القيد والآخر على ما أمكن وان كان أحدهما
 خاصا والآخر عاما فانه في الخاص على العام هذا الاجماع دفعا للتعارض وفي جميع
 الجوامع يحصل من النصيب المتعارضين ستة وثلاثون نوعا لانه لا يتخلو اما ان يكونا
 عامين أو خاصين أو أحدهما عاما والآخر خاصا أو كل واحد منهما عام من وجه وخاص
 من وجه فهذه أربعة أنواع كل منها ينقسم ثلاثة أقسام لانها المانع ما لم يعلم
 أو فظنون أو أحدهما معلوم والآخر فظنون يحصل اشاعتهم وكل منهما اما أن يعلم

تقدمه أو تأخره أو يجعل فيحصل ستة وثلاثون والمنافضة في البدع تعليق الشرط
على تبيينه **ممكن** ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق
في عدم وقوع الشرط فكان المتكلم ناقض نفسه في الظاهر كقوله

وانك سوف تحكم أو تباهي • اذا ما شئت أو شاب الغراب

لأن مراده التعليق على الثاني وهو مستحيل دون الأول الذي هو ممكن لأن القصد
أنك لا تحكم أبدا من كلمات أبي البقاء رحمه الله (أسماء الشهور العربية في الجاهلية)
المؤخر المحترم فاجرم سفر خزان كشكذاد شهر ربيع الأول بصان كغراب وريمان
شهر ربيع الآخر حنين **ممكن** أمير وسكيت وبالإلام فيسمها اسمان بجمادى الأولى
والآخر الرني كرى وبالإلام اسم جمادى الآخر الاسم رجب لأنه لا يشادى فيه
يا صاحباه وبالفلان العاذل اسم شعبان فائق بالإلام شهر رمضان والوعلى اسم شوال
ورنة اسم ذي القعدة برك كرفر اسم ذي الحجة كلها معصم من القاموس (أسماء الأيام)
و**ممكن** كانت العرب تسمى يوم الاثنين أهون في أسمائهم القديمة أنشدني أبو سعيد قال
أنشدني ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية

أقول أن أعيش وأن يوحى • بأقول أو بأهون أو بجار

أم التالي ديار أم فيرمي • بمونس أو عروبة أو شبار

من الصباح للجوهري في دون (أسماء خيل السباق العشرة)

وهي مصل وبجل تالمو • والبارع المرتاح بالسؤال

ثم حنفي عاطف مؤتمل • ثم السكيت والآخر الفسكل

من حياة الحيوان للدميري الفسكل الذي يجي في الحلبة آخر الخيل قال أبو الفتح
أوله بالجلي ثم المصلي ثم المسلي ثم التالي ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤتمل ثم الحنفي
ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشدد ويقال سكيت وهو الفسكل والعاشور أيضا
من العشر المعدودات وما جاء بعده ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهري في مادة فسكل
وسكيت وصلى وقشر ولم يذكر المسلي بالسين في مادة سلا وما ذكره الدميري كما زاه
(قداح المبسر العشرة) قال محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي في شرح
المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات البحرية وقد كنت بعثت قداح المبسر
العشرة ضربت في ثلاثة أبيات وهي

القد والتوأم والرقيب • والجلس ثم النافس المعيب

ومصل ثم المعلى الأعلى • وبعده ثلاثة تعقيب

وهو السقيج بعده المنيع • والوعد فاحفظ هكذا الترتيب

فالأول الفسد وله فيب واحد من الجزور والثاني التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب
وله ثلاثة والرابع المجلس وله أربعة والخامس النافس وله خمسة والسادس في التظلم

معيبالانه اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما ثبت له المرتبة الخامسة
 بقيت دونه نقص والسادس المسبل بكسر الباء وله ستة والسادع المعلى وله سبعة وهو
 أعلاها ثم اثنا عشر والسابع والعاشر عروضة لانصيب لها وصفاً فيصرون الجزور
 ويجزونه عشرة أبراء وقيل ثمانية وعشرين جزاً ويجمعون القسداح العشرة
 ويضعونها في الرابعة وهي شديدة بالكثرة ويجعلونهم اثني عشر وعونهم اثني عشر الحكم فيخرج
 واحداً واحداً على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من أبراء الجزور
 بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المروعة غرم عن الجزور وكانوا يطعمون
 اللحم للفقراء بعد ذلك ولا يرون أكله ويعيدون من لا يدخل عليهم في الميسر ويسعون به بما
 وهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى وحديث في شروح الكشاف والبيضاوي
 عند تفسير قوله تعالى إنما نحر والميسر والأناصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان
 الآية والقدر السهم قيل أن يرأس ويركب فيه النمل وحيثان لاهل الجاهلية
 سهام مكتوب على بعضها أمر في ربي وعلى بعضها أن في ربي والثالث غفل فإذا خرج
 الأمر مضواهي ما قصدوا من فعل وإذا خرج الناهي يجنبوا عنه وإن خرج الغفل
 أجالوها ثانياً وذلك حرام في الشرع لقوله عز وجل وأن تستهوا بالآلام
 والاستهوا بهما هو ما ذكرناه وهو استعمال من القسم فكانهم كانوا يطعمونهم ما علم
 ما قسم لهم وما لم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التفاسير وبعدها كم شعوباً وقبائل
 الشعب الجمع العظيم المنتسبون إلى أصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة فيجمع
 العمار والعمارة فيجمع البطون والبطن فيجمع الأنفاذ وأنفسه فيجمع الأنصائل
 نخزعة شعب وكانه قبيلة وقريش عمارة وقصى بطن وهاشم نخزعة عباس فقبيلة وقيل
 الشعوب بطون الجهم والقبائل بطون العرب من البيضاوي (الشعب) بزنة
 الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وما ذكره في ترتيب القبائل مما اتفق عليه أهل
 النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون الجهم الخ وانما خص بهم أكثره لانه اسم
 وتفرق انسابهم واغلبة الشعوب على الجهم قبل لمن يفضل الجهم على العرب شعوباً
 بالضم فتدب إلى الجمع كأنصارى من حاشية الشهابية (حكايه سواد بن قارب
 مع رثيه الجني) روى أصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينما هم من انطساب
 رضي الله عنه جالس إذ مر به رجل فتبيل بأمر المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي أمه
 رثيه بنوه والنبي صلى الله عليه وسلم فقال له عرأت على ما أنت عليه من النكاهانة
 فغضب فقال له عمر سبحان الله ما كنا عليه من الشر لا أعظم مما كنت عليه فأخبرني
 بآياتك رقيبك بذهور النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما أنا ذات ليلة نائم إذ أتاني
 فضر بني برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع ما قالني واعقل إن كنت ذهقاً أنه
 قد بعث رسول من لؤي بن غالب يدهو إلى الله وإلى عباده ثم انشد

عجبت للبحر ونطلا بها * وشدها العيس باقتابها
 تهوى الى مكة تبغى الهدى * ما صادق الجن ككذابها
 فارسل الى الصفوة من هاشم * ليس قدامها كاذنابها
 قلت دعني انا ما فاني اصبحت ناعسا فلما كانت الليلة الثانية اتاني فضر بني برجله وقال
 قم يا سواد بن غارب فاسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤي
 ابن غالب يدعوك الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للبحر ونطلا بها * وشدها العيس باقتابها
 تهوى الى مكة تبغى الهدى * ما مؤمنو الجن ككفارها
 فارسل الى الصفوة من هاشم * ليس قدامها كاذنابها
 قلت دعني انا ما فاني اصبحت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة اتاني فضر بني برجله
 وقال قم يا سواد بن غارب واسمع مناتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من
 لؤي بن غالب يدعوك الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول

عجبت للبحر ونطلا بها * وشدها العيس باقتابها
 تهوى الى مكة تبغى الهدى * ما طاهر الجن ككفارها
 فارسل الى الصفوة من هاشم * واسم بعينك الخراسها
 قال فرحلت ناقي واتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله
 فأنشأت أقول

أتاني نجي بين هذه ورعدة * ولم ألتف بما قد بالوت بكاذب
 ثلاث ليال قوله ككل ليلة * أذاك رسول من لؤي بن غالب
 فشرحت من ذبل الازار ووسطت * بي المذهب الوجناء بين السباب
 فأشهد أن الله لا رب غيره * وأنا مأمون على كل غائب
 فمكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة * بمن قسيلا من سواد بن غالب

قال فرح رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمقالتي فوثب عروني الخطاب رضى
 الله عنه فالتزمه وقال كنت اشتبهى أن أسمع هذا الحديث منك فهل يأتيك اليوم قال
 أمامكم أت القرآن فلا من أنوار الريع في أنواع البديع وقد رأيت في كتب السير
 وغيرها وذكرها صلاح الصفدي في شرح لامية العجم ولم أرها في الصيحين وغيرهما
 من الصحاح الستة

الرسالة المسماة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من كتاب قواعد
 العقائد من احياء العلوم للقرن الى قدس سره
 (بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذي ميز عصابة السجينة بأنوار اليقين * وآثرهم
 اسحق بالهداية الى دعاة الدين * وحينهم زنج الزنقين * وضلال الملحدين * ووقفهم

لا اقتداء بسيد المرسلين * ومقدمهم للتأسي بحسبة الاكرمين * ويسر لهم التقاء آثار
 السلف الصالحين * حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالقبل المتبين * ومن سير
 الاولين وعقائدهم بالتهج المبين * فجاءه وفي القول بين نتائج العقول * وقضايا الشرع
 المتقول * وقهقهة وأن النطق بمآله سدوا به من قول لآله الا الله محمد رسول الله
 ليس له منازيل ومحمول * ان لم تصدق الاحاطة بما تدور عابه الشهادة من الاقطاب
 والاصول * وعرفوا أن كل في الشهادة على ايجازها تضمن اثبات الاله واثبات
 صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول * فعلموا أن شهادة الايمان على هذه
 الاركان وهي اربعة ويدور كل ركن على عشرة اصول (الركن الاول)
 في معرفة ذات الله ومداره على عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه
 وبقائه وأنه ليس بجهول ولا جسم ولا عرض وأنه ليس بخنث ما يجهل ولا مستقر على
 مكان وأنه مرفق وأنه واحد (الركن الثاني) في صفاته ويشق على عشرة اصول وهي
 العلم بكونه سبحانه ما لا يحد من احواله لا يحد من احواله من حلول الحوادث وأنه
 قديم الكلام والعلم والارادة (الركن الثالث) في أفعاله تعالى ومداره على عشرة
 اصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنه سبحانه مسبب للعباد وأنه
 مرادف لله تعالى وأنه متفضل بالخلق وأنه له تدبير عظيم لا يطاق ولا يلام البري
 ولا يجب عليه رعاية الاصطلاح وأنه لا واجب الا بالشرع وأن بهمنة الانبياء جائزة
 وأن نبوة نبينا عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمجرات (الركن الرابع) في السمعات وهي
 اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال من يجرد وتكثير المراتب والدرجات وخلق الجنة
 والنار واحكام الامامة (فالركن الاول) من أركان الايمان مع حرفة
 ذات الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى
 وأولى ما يستحق به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن
 فليس بعد ما يشهد الله بانيان وقد قال الله تعالى ألم نجعل الارض مهداداً والجبال
 أو تاداً وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نواميك سباًنا وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النجوم اهتداء
 وبيننا فوقكم سبع سماوات وجعلنا سراجاً وهاجاً وأنزلنا من المعصرات ماء تنحلياً
 لتخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً وقال تعالى ان في خلق السموات والارض
 واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله
 من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
 والسموات المسخرة بين السماء والارض لايات لنعم وتلون وقال تعالى ألم تروا كيف
 خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجاً والله أنبتكم
 من الارض نباتاً ثم يعيدهم ويخرجكم من اعراجا رجالاً تعالى أفرايتهم ما كانوا
 من أنتم مخلقون أم نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناهم ذكراً ونساء لعلهم يقرن

فليس يخفى على من معه أدنى مسكة إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار
تطوره على محاسب خلق الله في الارض والسموات وبدائع فطرته الحيوان والنبات
أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل
يحكمه ويقدره بل تكاد فطرته النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تمهيد ومصرقة
بعقضي تدبير. ولذلك قال الله تعالى في آياته شك فاطر السموات والارض ولم يذبح
الانبياء كاهن لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمر والى الله بعد والله
مخلصين له الدين وما أمر وأن يقولوا لا اله الا الله وللعالم انه فان ذلك كان محجوباً في فطرته
عقولهم من مبداء شوهم وفيه عنقوان شباهم ولذلك قال الله تعالى واتن سألهم من
خلق السموات والارض ابقولن الله فاذا في فطرته الانسان وشواهد القرآن ما يغني
من اقامة البرهان والكفا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول من
بداية ما نقول ان الحوادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا
لا يستغنى في حدوثه عن سبب أمّا قولنا الحوادث لا يستغنى عن سبب بخفي فان كل
حادث فهو شئ من بوقت يجرى في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته
دون ما قبله وما بعده ينتزعا بالضرورة الى التخصيص واما قولنا العالم حادث فبرهانه
ان اجسام العالم لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يتخلو عن
الحوادث فهو حادث وفي هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى ان الاجسام لا يتخلو
عن الحركة والسكون وهذه مدركة باللبس داهية والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل
واقترار فان من عقل جسمه لا ساكناً ولا متحركاً كان كمن الجهل وأبكا ومن نهج العقل
ناكباً والثانية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجوب البعض منهما
بعد البعض وذلك مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد فليس ساكن الا والعقل
فاخر يجوز حركته وما من متحرك الا والعقل فاحس بجواز سكونه فاطاري
هم حادثان اطرانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سبأ في
برهانه في اثبات بقاء الصانع والمثابرة قولنا ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث
وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها وما لم تنقض تلك
بجملتها لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث الحاضر في الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال
واقولوا كلان للثبات دورات لانهاية لها لكان لا يتخلو أعدادها من أن تكون
شفعاً أو وتراً أو شفعاً ووتراً جعاً ولا شفعاً ولا وتراً وحال أن تكون شفعاً
ووتراً جعاً ولا شفعاً ولا وتراً فان ذلك جمع بين النقي والاثبات اذ في اثبات أحدهما
نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن تكون شفعاً لان الشفع يصير وتراً
بزيادة واحدة فكيف يجوزها واحداً مع أنه لانهاية لاعدادها فيحصل من هذا ان
العالم لا يتخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان اقتضاه الى الحدث

من المدرجات بالضرورة (الاصل الثاني) العلم بأن الباري تعالى قد علم لم ينزل أولى
 ليس لوجوده أقول بل هو أقول كل شيء وقبل كل شيء وسبق برهانه أنه لو كان حادثا
 ولم يكن قديما لاقتصر هو أيضا على محدث واقتصر محدثه على محدث وثله لسل
 ذلك إلى غير نهاية ومات لسل لم ينحصر ل أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول وذلك
 هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم وبإزائه محدثه ومبديته (الاصل الثالث)
 العلم بأنه مع كونه أزليا أبدى ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن
 لأن ما ثبت قديمه استحالة عدمه وبرهانه أنه لو أنه لم يكن لا يتخلوا ما أن ينعدم
 بنفسه أو بعدمه يضافه ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دواءه بنفسه لجاز أن يوجد شيء
 بنفسه فكيف يحتاج طريق الوجود إلى سبب فكذلك يحتاج طريق العدم إلى سبب
 وباطل أن ينعدم عدمه يضافه لأن ذلك المعدم لو كان قديما لا يتصور الوجود معه
 وقد ظهر بالأولين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضدّه
 وإن كان الضد المعدم حادثا كان محالا إذا ليس الحادث في ضده حتى يقطع وجوده
 بأولى من التسديم في ضده الحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أخون من العاصم
 والقديم أقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بأنه ليس بجوهر متغير بل يثبت إلى
 ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه أن كل جوهر متغير فهو محتص بحيزه ولا يتخلو من
 أن يكون ساكنية أو متحركا عنه ولا يتخلو عن الحر ~~سكنة~~ والسكون وهذه الحوادث
 وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متغير ~~سكنة~~ كان يعقل قدم
 جواهر العالم فإن سماء جسم جوهرها ولم يردية المتغير لأن نقطتها من حيث الامتداد لا من
 حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بأنه تعالى ليس بجسم موقف من الجواهر أرا الجسم
 عبارة عن الموقف من الجواهر وإذا بطل كونه جوهرها لمحتصا بحيزه بل كونه
 جسما لأن كل جسم محتص بحيزه ومركب من جوهر وجوهره ويستحيل تخلوه عن
 الافتراق والاتصاف والحر ~~سكنة~~ والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحوادث
 ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم سائران يعتقد الهيئة والمقدار وهذه سمات
 الشمس والقمر وأشيء آخر من أقسام الأجسام فإن تجاربهم متعباس على تسمية
 جسمان غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطاً في الاسم مع الاصابية في نقي
 معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بأنه تعالى ليس بهرض قائم بجسم أو حال في محل
 لأن العرض ما يحل في الجسم وكل جسم فهو وسط ويكون محله موجودا له فكيف
 يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الأزل وحده وماءه عنه غيره ثم أحدث
 الأجسام والأعراض بعده ولأنه عالم قادر مريد خالق كما سيأتي بيانه وهذه الأوصاف
 نستعمل على الأعراض بل لا تنفع في الوجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل
 من هذه الأصول أنه قائم وجوده بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وإن العالم

كله جوهر واهراض وأجسام فاذا لا يشبهه شيئا ولا يشبهه شيء بل هو القيوم الجنى
الذى ليس كشيء شئ وألف يشبهه المخلوق خالقه والمقدور والمصور ومقدره ومصوره
والاعراض والاجسام ~~كلها~~ من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بماثلته
ومشابهته (الاصل السابع) العلم بأن الله تعالى منزلة الذات عن الاختصاص بالجهات
فإن الجهة أمتا فوق وأما أسفل وأما عين وأما عمل أو قدام أو خلف وهذه الجهات
هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان وخلق له طرفين أحدهما يعقد على
الأرض ويسمى رجلا والآخر قائما وله يسمى رأسا فحدث اسم القوق لما يلي جهة الرأس
واسم السفلى لما يلي جهة الرجل حتى إن النملة التى تدب متسكسة تحت السقف
تقلب جهة الفوق فى حقها فتساوى ~~كان~~ فى حقها فوقها وخلق للإنسان اليدين
أحدهما أقوى من الأخرى فى القالب فحدث اسم اليمين للأقوى والشمال لما يقابله
وسمى الجهة التى تلى اليمين يميناً والأخرى شمالاً وخلق له جاتين يصير من أحدهما
ويتحول إلى جهة فحدث اسم القدم للجهة التى تتقدم إليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله
فالجهات حادثة بحدوث الإنسان ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة بل خلق مستديراً
كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان محتتماً فى الأزل بجهة والجهة
حادثة أو كيف صار بجهة بعد أن لم يكن بأن خلق العالم تحتة وتعالى أن يكون
له تحت أو تعالى أن يكون له رجل والنعت عبارة عما يلي جهة الرجل فكل ذلك مما
يستحيل فى العقل لأن المقول من كونه بجهة أنه مختص بخصيص اختصاص الجوهر
أو مختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهر أو عرضاً
فاستحال كونه مختصاً بجهة وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً فى الاسم
مع المساعدة على المسمى ولأنه لو كان فوق العالم كان محاذياً له وكل محاذٍ لغيره فاما
أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبره وكل ذلك تقدير يحوج إلى مقدور يتعالى عنه الخالق
المدير فاما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لانتها قبله للدعاء فيه أيضاً
إشارة إلى ما هو وصف المدعو من الجلال والكبرياء تنبيهاً بقصد جهة العلو على صفوة
المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم
بأنه تعالى مستوعب على عرشه بالمعنى الذى أرادته تعالى بالاستواء وهو الذى لا يشافى
وصف الكبرياء ولا تطرق إليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى أريد بالاستواء إلى
السماء حيث قال فى القرآن ثم استوى إلى السماء وهى دخان وليس ذلك إلا بطريق
القهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشرى إلى العراق * من غير سيف ودم ومهراق

فاضطراً أهل الحق إلى هذا التأويل ما اضطراً أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى وهو
معكم أينما كنتم إذ جعل بالاتفاق على الإحاطة والعلم وحل قوله صلى الله عليه وسلم

كانت بالضرورة حسيته ولو تصور قادر عالم فاعلم مدبر دون أن يكون حيا لجاز أن يشك
 في حيات الحيوانات عند تردد هل في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف
 والصناعات وذلك انغماس في غمرة الجهالات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا
 لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى حسيته ومصدر عن ارادته فهو المبدئ المعبد
 والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا ~~او~~ ~~بشكل~~ فاعلم صدره منه أمكن أن يصدر منه
 ضده وما لا ضده أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تتناسب الضدين
 والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين ولو أغفرت
 العلم عن الارادة في تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم
 بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده
 (الاصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رويته هو اجس الضمير وخفيا
 الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت ديب النملة السوداء في الليلة الظلماء على
 العنصرة وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كالانحالة وليس بنقص
 فكيف يكون الخلق أكل من الخساق والمصنوع أشرف وأتم من الصانع وكيف
 تعتمد التسعة هما وقع النقص في جنبه والكمال في خلقه ومنعه أو كيف تستقيم
 حجة ابراهيم عليه السلام على آييه اذ كن بعد الامتنام جهلا وغيا فاقال له لم تعد
 ما لا يسمع ولا يصر ولا يغنى عنك شيئا ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لا صحت حجته
 داحضة ودلائله ساقطة ولم يصدر في قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه
 وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب وما غ فليعلم ~~بكونه بصيرا~~
 بلا سدقة ومهما بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) أنه متكلم بكلام وهو
 وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه كلامه غيره كالا يشبه
 وجوده بوجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطع حروفا
 للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من
 الاغبياء ولم ينتس على جهله الشعراء حتى قال قائلهم

ان الكلام في الأفراد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقل عقله ولانها تنجاء عن أن يقول لسانى حادث ولكن ما يحدث فيه بقدر في
 الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعه وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم
 عبارة عما ليس قبله شيء وأن الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر
 عن الباء قديما فترى عن الالتفات اليه قلبك وقفه سر في ابعاد بعض العباد ومن يضل
 الله فغاله من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس
 بصوت فيستلكر أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل أن يرى
 ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم يره غيره فليقل في حاسة السمع

ما عقله في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد وهو علم بجميع الموجودات
فليقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات وان عقل كون
السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومختومة في مقدار
ذرة من القلب وان كل ذلك مرقى في مقدار عدسة من السدقة من غير أن تعقل ذات
السموات والجنة والنار في الحديقة والورقة فليقل كون الكلام مقروءا باللسنة
محموظا في القلوب ~~مكتوبة~~ وما في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيم اذ لو حل
ذات الله تعالى يكتب اسمه في الورق لحل ذات النار يكتب اسمها في الورق ولا يترق
(الاصل السابع) أن كلامه التسامع نفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم
اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخل تحت التغيير بل يجب لله صفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا تعتبره التغييرات ولا تحل الحادثات بل لم يزل في قدمه موصوفا
بجماد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزعا عن تغير الحالات لان محمل الحوادث
لا يتغير عنها وما لا يتغير عن الحوادث فهو حادث وانما ثبتت الحادثات لا لجسام
من حيث تعرضها للتغيير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها
في قبول التغيير ويتقضى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادثات هي الاصوات
الذاتية عليه وكما عقل قيام الطلب التعلل وارادته بذات الوالد قبل أن يخلق ولده حتى
اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له عالما على قلب أبيه من الطلب صار ما ورادته
الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده عليه قل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلق نعليك بذات الله تعالى وصير موسى عليه السلام
مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم
(الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما بعده من مخلوقاته
وهو ما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم سابل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي
اذ لو خلق لتعلم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم قديرا حتى طلعت
الشمس ~~كان~~ قدوم زيد عند طلوع الشمس ولو ما لم يخلد العلم من غير تجديد علم
آخر فكذا ينبغي أن يقدم علمه تعالى (الاصل التاسع) أن ارادته تعالى قديمة وهي
في القدم تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها الذاتية بها على وفقه في العلم الازلي
اذ لو كانت حادثة أصارا محلا للحوادث ولو حدثت في غير زمانه لم يكن هو صريدا لها
كما لا تكون أنت متحركا كحركة ليست في ذاتك وكيف قدورت وكيف ما قدرت فيه تنفر
حدوثهم الى ارادة أخرى وكذا الارادة الأخرى تنفذت الى أخرى وينتقل الامر الى
غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة بغير ارادة لمجاز أن يحدث العالم بغير ارادة (الاصل
العاشر) أن الله تعالى عالم بعلوم حتى بجملة قادر بتدويره ارادة منكم بعلوم جميع
بسم بصير بصير وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقولنا ان الله عالم بالعلم

كقوله ففي بلامال وعلم بلاعالم وعالم بلامعلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمات
 كالقتل والمقتول والمقاتل وكما لا يتصور قاتل بلاقتل ولا يقتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
 ولا يقتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلامعلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة
 متلازمة في العقل لا يملك البعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم
 فليصور انفسكا كنه المعلوم وانفسكا كنه العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات
 (الركن الثالث) العلم بأنفسا الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول)
 العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا محدث الاياه
 خلق المخلوق وصنعههم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع افعال عبادهم مخلوقة ومعلقة
 بقدرته تصديقه في قوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون وفي قوله وأسرؤا
 قلوبكم وأجهروا به انه عليم بذات الصدور لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالتعريف في قوله هم وأسرارهم واضمارهم لعله جوارد أفعالهم واستدل على
 العلم بالخلق وكيف لا يكون خالق الفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة
 بمركات أيدان العباد فالمركات متماثلة وتعلق القدرة بها الذاتها فالذي يقصر بقصر
 تماثلها من بعض المركات دون بعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستتبدا
 بالاختراع وبصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات
 ما يقصر فيه عقول ذوى الالباب فكيف انخرطت هي باختراعه دون رب الارباب
 وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها فمن الاكتساب هيئات هيئات ذلت المخلوقات
 وتفرق بالملك والملاكو كوت جبار السموات (الاصل الثاني) أن انفراد الله تعالى
 باختراع مركبات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب
 بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار أما القدرة فوصف
 للعبد وخلق لارب جل جلاله وايس بكسبه وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد
 وكسبه فاهم باختراعه بقدرته هي وصفه فكانت الحركة نسبة الى صفة أخرى تسبى
 قدرة فسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبرامحضا وهو بالضرورة يدرك
 التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية وكيف يكون خلقا للعبد وهو
 لا يجبط علمه بفاصل أجزاء المركبات المكتسبة وأعدادها وأبطال الطرائق لم يبق
 الا الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
 على وجه آخر من التعلق بعلمه بالاكتساب وايس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
 أن يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع
 حاصلها وهو عند الاختراع متعلق به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة
 ليس مخصوصا بحصول المقدور بها (الاصل الثالث) أن فعل العبد وان كان كسبيا
 للعبدة لا يخرج عن كونه من اد الله تعالى فلا يجري في الملك والملاكو كوت طريقة عين

ولا فائدة في النظر ولا فائدة في النظر الا بغضائه الله تعالى ومحمد وبعثته فمنه انخير
 والمشر والنفق والضرب والاسلام والكفر والفرقان والفكر والفوز والخسر والفواجة
 والرشد والطاعة والعسبان والشر والايان لارادته فاضاؤه ولا معقب حكمه يفضل
 من يشاء ويومئذ من يشاء لا يستل على ما يفعل وهم يستلون ويدل عليه من النقل قول
 الامة فاعلمه من شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا
 وقوله تعالى ولو شاء لآتيناهم من السماء ماء فاشربوا فاعلموا ان الله لا يهدي القوم الظالمين
 ان كان الله ~~يكرهها~~ ولا يريد ما وانما هي جارية على وفق ارادة ابدس الله
 مع انه عدو الله تعالى فالجاري على وفق ارادة العدو اكتمر الجاري على وفق ارادته
 فليت شعري كيف يستعجز المسلم ان يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة
 لورث البهائم اياها زعيم ضيعة لا يستكف منها اذ لو كان ما يستنب له والزم في القرية
 اكثر مما يستقر له لا يستكف من زعامته وتبرأ من ولايته والمعصية هي الغالبة على
 الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق وهذه غاية الضعف والجزع
 تعالى رب الارباب عن ذلك علوا كبيرا ثم هو اظهر ان افعال العباد محكومة تعالى
 صرح انهم امر اذله فان قيل كيف ينهي عما يريد يا مريد قلنا الامر غير الارادة
 ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعليه السلطان عليه فاعتذر بغير عبده عليه وكذب
 السلطان فأراد اظهر ما رجحه بأن امر عبده يفعل ويحتمل به ينديه فقال له اسرج
 هذه المارية بمشقه من السلطان فهو يا مريد بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن امر الحاكم
 عذره عند السلطان متهدا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لامتثاله نفسه
 وهو محال (الاصل الرابع) ان الله متفضل بالخلق والاشترع ومتعطل بتكليف
 العبد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه
 من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والامر والزاهي مكلف يتوقف لا يجاب
 او يتعرض لأزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما بان الله الذي في تركه
 ضررا مما أجل كما يقال يجب على العبد ان يطيع الله تعالى أو ضررا مما أجل كما يقال يجب
 على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذي عذمه يؤدي الى محال
 كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عذمه يؤدي الى محال وهو أن يهـ يراد لم يجهلا
 فان أراد الخدم بأن الخلق واجب على الله تعالى بالامتثال الاول فقد عذره للضرر
 وان أراد به المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم وان أراد
 به معنى ثالثا فهو غرر فهو وقوله يجب لمصلحة عباده كلام قاسد فانه اذا لم يضر
 بتركه لمصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى ثم مصلحة العباد في أن يخلقه هم
 في الجنة فأما أن يخلقه هم في دار البلاء او يبرئهم للمايا ثم يهدوهم لطمار العقاب وهو
 العرض والحجاب خافي ذلك غبطة عند ذوى الالباب (الاصل الخامس) أنه يجوز

على الله تعالى أن يكافئه بعباده جملا يعطونه خلافا للمعتزلة ولولم يصح ذلك لاستحيل
سؤال دفعه وقد سأوا ذلك فقالوا لا يسألوننا ملا طاعة لئلا يلهيهم ولأن الله تعالى أخبر
نبيه بأن أباهل لا يصدق ثم أمرهم بأن يصدقوه في جميع أقواله لو كان من جملة أقواله
أنه لا يصدق فكيف يصدقونه في أنه لا يصدق وهل بهذا الاحتمال وجوده (الاصل
السادس) أن الله تعالى أيا لم الخلق يؤخذ به من غيرهم سابق ومن غير مؤلف لا حتى
خلافا للمعتزلة لأنه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يحد نصرته في ملكه فلو لم يظلم هو
عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف لنفسه ملكا
حتى يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فإن ذبح الهائم أيا لم لها
وما حب عليها من أنواع العذاب من جهة التمييز لم تتقدمه جريمة فان قيل إن الله
تعالى يحد شرها ويحد نعيمها بقدر ما فاسده من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول
من زعم أنه يجب على الله تعالى إحياء كل غلة وطينت وكل بقعة فركت حتى يثيبها على
آلهما فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا
عليه إن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال وإن أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم
أذ خرج عن المعاني المذكورة للواجب (الاصل السابع) أنه يفعل بعباده ما يشاء
فلا يجب عليه رعاية الأصل لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه شيء بل لا يعقل
في حقه الوجوب فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولبت شعري بمحجب المعتزلي
في قوله إن الأصل واجب عليه عن مسئلة تفرضها عليه وهو أن تفرض مناظرة
في الآخرة بين من مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فان الله يزيد في درجات البالغ
ويقتله على الصبي لأنه تعب بالآيمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند
المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته على فيقول لأنه بلغ واجتهد في الطاعة
فيقول الصبي أنت امتني في الصبا فكان يجب أن تديم حياتي حتى أبلغ وأجهد فقد
عدلت عن العدل في التفضل عليه بطويل العمر دوني فلم فضله فيقول الله عز وجل
لاني علمت أنك لو بلغت لأشركت وأعصيت فكان الأصل لك الموت في الصبا هذا عذر
المعتزلي عن الله تعالى وعند هذا تنادي الكفار من دركات لظى ويقولون أما علمت
أننا إذا بلغنا أشركنا هؤلاء امتناني الصبا فإنا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم
فجاءت أجباب عن ذلك وهل يجب عند هذا القطع بان الامور الالهية تعالى بجهنم
أخلال عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال فان قيل العذاب مهما قدر على رعاية
صلاح العباد ثم سلب عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح
ما لا يوافق الغرض حتى قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند شخص
إذا وافق غرض أحد هما دون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أو يباؤه ويستحسنه
اعداؤه فان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور

عنه جميع كما لا يتصور منه ظلم اذ لا يمكنه التصرف في ملك الغير وان اريد بالقبيح ما لا يوافق
 غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تنهيه شاهد بخلافه ما فرضناه
 من هذه الصفة اهل النار ثم المحصنكم معناه العالم بصفات الاشياء والقادر على
 احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا
 من يراعي الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا شاء وفي الآخرة ثوابا أو يدفع به عن
 نفسه زحمة وآفة ~~و~~ كل ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان
 معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشريعته لا بالعقل خلافا للمعتزلة
 لأن العقل ان أوجب الطاعة فاما أن يوجبها لغيره فانه وهو محال فان العقل لا يوجب
 بنفسه العبث واما ان يوجبها لنفسه فانه لا يخلو واما ان يرجع الى المعبود
 وذلك محال فانه يتقدم عن الاغراض والفوائد بل ~~ال~~ كفر والايمان والطاعة
 والعصيان في سبقة تعالى سببان واما ان يرجع الى غرض المعبود لانه لا غرض له في الحلال
 بل يتبعه وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المسائل الا التواب ومن أين يعلم
 أن الله يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع أن الطاعة والعصية
 في حقهما متساويان اذ ليس له لاحدهما عيب ولا لاحدهما عيب اخنصاص وانما
 عرف تميز ذلك بالشرع ولقد ذل من أخذه اذ من المقايضة بين الخلق والخالق والخالق
 حيث يفرق الخلق بين الشكر والكفران لما له من الارشاد والاعتزاز والتلذذ باحدهما
 دون الآخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر
 المكلف فيه فاذا حال المكلف للنبي ان العقل ليس بواجب على الشرع لا يثبت الا بالنظر
 وليست أقدم على النظر ادى الى الختام الرسول قلنا هذا ايضا هي قول القائل
 للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبعاضاريا فان لم ترجع من المكان قلتك
 وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت
 ورأى ولا التفت ورأى ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فبدل هذا على حقاقة ذلك القائل
 وتهدفه لاهلاك ولا ترو فيه على الهادي المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم
 وراءكم الموت ودونه السباع الضاربة واليران المحرقة ان لم تأخذوا منها حظا ~~و~~ حكم
 وتعرفون صدقي بالاتفات الى مجزئي عن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت
 واصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على السباع
 المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضاربة بعد الموت والعقل يشهد فهم كلامه
 والاحاطة بإمكان ما يتوهم في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر
 ومعنى كون الشيء واجبا أن في تركه ضرا ومعنى كون الشرع وجبا أنه
 معرف الضرر المتوقع فان العقل لا يهدي الى التمدد للضرر بعد الموت عند اتباع
 الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأنيهما في تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على تركها امر به لم يصحكن الوجوه فابننا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر
في الاخر (الاصل التاسع) انه ليس يستعمل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا
لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم وهذا لطليل لان العقل لا يهتدى الى الافعال
المعصية في الاخرة كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة فالحكمة الحاشية انطلق الى الانبياء
كما جرتهم الى الاطباء ولم يصحكن يعرفون صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبي بالمهجرة
(الاصل العاشر) ان الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وانما جازا
لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وايداه بالمهجرات الظاهرة والباطنة
الباهرة كالتشويق القمري ونسيم الحصى وانطاق الحمام وما تفيض من بين اصابه من
الماء ومن آياته الظاهرة التي تحصى بهلج كافة العرب القرآن فانهم مع تميزهم
بالفصاحة والبلاغة تهتدوا لسيده ونبيه وقتله ولم يقدر واعلى معارضته بمثله اذ لم يكن
في قدرة البشر الجع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من اخبار الاقرين مع
كونه اميا غير محارص للكتب والانباء عن الغيب في امور تحقق صدقه في المستقبل
كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤوسكم ومقصرين وكقوله
تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفلون ووجه دلاله المهجرة
على صدق الرسول ان كل ما جرحه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا
بصدى النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك
المدعى على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صدقا فقم من
سررته ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل الحاضرين علم ذروى
بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السمعات وتصديقه صلى الله عليه
وسلم فيما اخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد
بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل يمكن ومعناه الاعادة بعد
الافناء وذلك مقدور لله تعالى كما بدء الانشاء قال الله تعالى قال من يصحى للعظام وهي
رميم قل بحيمم الذي انشأها اول مرة فاستدل بالابداء على الاعادة وقال الله تعالى
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء فان فهو ممكن كالابداء الاول
(الاصل الثاني) سوال منكر ونكير وقد ورد به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن
اذ ليس يستدعى الاعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه
ولا يدفع ذلك ما يشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم سماعنا لسؤال فان السامع
ساحكن بظواهره ومدرك لمن ياطنه من الاشلام والذات ما يحس بأثره عند التنبه
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده
ومن حوله لا يسمعون ولا يرون ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

النار يعرضون عليها خدوا وحشا يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب
واشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب
القبر وهو يمكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت في بطون
السباع وحواصل الطيور فان المدركة لآل العذاب من الحيوان اجزاء مخصوصة بقدر
الله تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر محدود على متن
النار اذ من الشعر واحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقفوههم انهم مسؤولون وهذا يمكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير
في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى نحن نخلق ما نريد
ووجهه أن الله تعالى يهدى في صفات الاعمال وزنا يصيب درجات الاعمال عند
الله فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب
أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب (الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان
قال الله تعالى وسارعوا الى مفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت
للمتقين فقوله أعدت دليل على أنها مخلوقة فيجب ابراقه على الظاهر اذ لا استحالة
فيه ولا يشال القاعدة في خلقه ما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يشئ ما يفعل
وهم يستأثرون (الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين ولم يكن نص رسول الله
صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أول باطنهور من نسبه أحاد
الولادة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وإن ظهر فكيف
اندرس حتى لم ينقل الينا ظم يكن أبو بكر رضي الله عنه اماما بالاختيار والبيعة
واما تقرير النص على غيره فنسبة للعبادة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وخرقه الاجماع وذلك مما لم يستجري على اختراعه الاثر وافض واعتقاد أهل
السنة تركية المعصية والتناء عليهم كما أني الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين
معاوية وعلي كان منبها على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على
رضي الله تعالى عنه ان تسليم قتله عثمان مع كثرة عشايرهم وسخطهم بالعسكر
يؤدى الى اضطراب أمر الامامة فبدأ بها ف رأى التأخير أصوب وظن معاوية
ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائتمة وقرض الدماء للسلطان
وقد قال فاضل العلماء ~~كل~~ مجتهد مصيب وقال فانزل المصيب واحد ولم يذهب
الى قطعته على رضي الله تعالى عنه ذو حصيل أصلا (الاصل الثامن) أن فضل المعصية
على قدر تزيينهم في الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عنداته عز وجل وذلك لا يطلع
عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في التناء عليهم أجمعين اخبار

وأما بدله فحاشي الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتزويل بقرائن الاحوال
 فاولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ ~~كان~~ لا يأخذهم في الله لومة لائم
 ولا يصرفهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام
 والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قریش لقوله صلى الله عليه
 وسلم الاثم من قریش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات قال امام من يعتقدت
 له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد للحق (الاصل
 العاشر) أنه لو عذر وجود الورع والعلم فيمن تصدى للامامة وكان في صرفه اشارة
 فتنة لا تفاق حكمانياته فادامته لا يبين أن شعرك فتنة بالاستيغال بما يلي المسنون
 فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي اثبتت في بدو المصلحة
 فلا ندم أصل المصلحة شغفنا بماها كالذي بيني قصرا ويهدم مصر او بين أن نضكم بخلو
 البلاد عن الامام وبفساد القضية وذلك محال ونحن نقض نفوذ قضاء أهل البني
 في بلادهم ليس حاجتهم فكيف لا تقضى بعهدة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه
 الاركان الاربعة الحواطة للأصول الاربعة هي قواعد العقائد فمن اعتقدها كان
 موافقا لأهل السنة ومباشرها للبدعة والله تعالى يستدنا بتوفيقه ويهدينا الى
 الحق ويثبتنا بمنه وجمعه جوده والسلام

رسالة في كلمة التوحيد لمولانا عبد الرحمن الجاهلي قدس سره السامي وقد استقلنا
 عنها الدنيا بجة تقليل السواد وتحويل الاعلى ما هو المقصود والمراد **فيه**
 اعلم أن لاله الا الله كلمة توحيد اجماعا باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا في تعليلها على
 ما تقتضيه التوراة النورية قيل ان لاله مبتدأ فلا بد له من خبر والا الله مبتدأ فان
 بدل من اسم لاله على المحل ولا يجوز أن يكون بدلا من لفظه لانه لو أبدل من اللفظ لزم من
 نفسه نفي المستثنى اذا العامل في المبدل والمبدل منه في حكم الساقطة كما تقتصر في النحو
 فاذا احتجنا بكلامها على تقدير الخبر وعلى كل تقدير لم يقدم معنى التوحيد ظاهرا
 بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفي الامكان عما سوى الله تعالى من
 الالهة واثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيها ما يمكن بأن يكون التقدير
 لاله يمكن الا الله يمكن لم يثبت وجوده تعالى وهو ظاهر البطالان ولو قدر فيها ما موجود
 كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفي الامكان عما سوى الله تعالى من الالهة
 لانه لا يلزم من نفي وجود الاله نفي امكانه فان نفي الوجود لا يستلزم نفي الامكان
 كما لا يخفى وسيجيئ تحقيقه وان قدر في الاول الامكان وفي الثاني الوجود ليكون
 التقدير لاله يمكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب أن يكون
 من عين الحكم الذي جرى في المستثنى منه كما اذا قلت ما جاني أحد الا زيد
 فقد استثنيت زيدا من عين حكم المستثنى الذي هو عدم المجيء والمستثنى منه هو أحد

فكانت تلك ما جاء في أحد الأجزاء في زيد فلا يصح أن تقول ما جاء في أحد الأقسام زيد
 فهذا يظهر أنه لا حاجة إلى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الأول فليست أمثل
 وما قيل يمكن أن يقدر يمكن موجود معاني كل ما يجب تعدد الخبر إذا كان المراد
 بالامكان الامكان العام مما لا يصح أيضا لأن تعدد الخبر فيما إذا كان في تعدد أركانه
 فائدة أخرى مترتبة فيه غير ما في الأول وهو في الـ ~~ليس~~ كذلك لأن المستثنى يجب أن يكون
 مناسبا للمستثنى منه في إجراء الحكم لما مر آنفا في هذا فلا يصلح أن يكون ~~يكون~~
 الاستثناء من الامكان أو الوجود أو كما سماه فلا ولان في ما حذرنا كما سبق من لزوم
 فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام ههنا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى
 عن الآخر فينبغي أحد الخبرين انقوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله
 الا الله أصله الله المليكون الله مبتدأ والخبره فتقدم الخبر وقيل الله الله لان تقديم
 ما حقه التأخير يشيد المحصر والمالم يكن تقديمه مقتصرا في إعادة محصر المعنى الواحد
 بل يستفاد منه معنى آخر مثل التبيين والتشويق والتماؤل وغير ذلك ادخل فيه كلمة
 لا والاليتين هما آلتا المحصر لأن نص به وقيل لا اله الا الله ورد بعض المحققين هذا
 القول بقوله لا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لانه كان
 المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لاني مفارقة الله تعالى عن كل اله
 تأمل تم كلامه وجه التأمل أنه اذا نفي مفارقة الله تعالى عن كل اله فكانت نفي لكل
 من الآلهة أنه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فلام أن يكون الآلهة
 وفساده ظاهر ويمكن أن يجاب عنه بوجهين الأول أنه معارض لان المقصود
 من مساق الحديث في اثبات كمال التوحيد هو نفي الوجود والامكان عما سوى الله
 تعالى من الآلهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه نفي الوجود
 منها وينفي الامكان على حاله فماتى عليه أنه مما يشهد بتوحيده كاملا لان تقدير
 الوجود وان كان محتملا خطأ المشركين في ادعائه لكنه لم يرتفع خطر ان الخطأ
 وخلفائه عن المستشرقين هذا المعنى والسماع له قوله كان المعنى على نفي الوجود
 عن الآلهة سوى الله تعالى قلنا لان سلم أن نفي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى
 ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه انما ~~يكون~~ على نفي الوجود عن الآلهة
 سوى الله تعالى ونفي امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودها فقط
 مع بقاء الامكان الثاني لان سلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك
 المحدث بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظرة الأصل غير
 الله تعالى ليس باله ليكون غير الله مبتدأ وليس بالخبره ومعناه أي غير الله ليس
 معبودا بالحق فتقدم ~~ليكون~~ معنى الالهة الذي هو العبودية بالحق مقصورا
 على الله تعالى ولا يتجاوز منه إلى غيره تحقيقا ولولنا أنه بعد التعليل ودخول

أداة النفي والاستثناء يبقى على قاعدته الأصلية ولكن لأنسلم أنه يلزم منه نفي مغايرة
الله تعالى عن كل اله إلا أن الاستثناء المفرغ يتوجه إلى مقدر هو مستثنى منه عام
يناسب المستثنى في جنسه فإذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق
أحد إلا الله أي الأفراد الموجود الذي هو خالق العالم على أن المراد من الاله مفهومه
الذي هو المعبود بالحق ومن الله الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدري الذي وقع
الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك أننا إذا قلنا لا يستحق المعبودية له بالحق
أحد إلا الله بتقدير أحد نظر إلى الأصل والحقيقة فكأننا فينا الوجود والامكان
عن كل المسمى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز
عنه إلى غيره قطعاً فنعناه ليس لمشرىك لافي الوجود ولا في الامكان أحد في استحقاق
صفة المعبودية بالحق قطعاً لكونه موجوداً متصفاً بصفة البطلان كما لا يخفى من كون
كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود فإن قيل المترض أن المتنازع
فيه في هذه الكلمة انما وقع في الوجود لأن المشرىكين في اعتقادهم أن الالهة المتعددة
المستحقة للمعبودية كثيرة كآفة في الوجود لانه يمكن أن يوجد فردة هذا الخطأ عليهم
يجب أن يقدر بالوجود دون الامكان وإذا لم يقدر بشئ منهم لم يعلم أن الاستثناء من
الوجود والامكان أو شئ آخر وهذا يناقض التوحيد لأن التوحيد هو بيان وجوده
تعالى بالوحدانية ونفي اله غيره قلنا هذا القول وإن كان صحيحاً لرد الخطأ ادعاء
لكن الكلام في أصل ما يقتضي التركيب فإذا قلت لاله موجود إلا الله لرد الخطأ
لا يمكن أن يحتلج في قلب السامع حينما اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك
العرش سواء من التوزيع على أمكان وجوده بأنه إذا لم يكن موجوداً فهل يمكن
أن يصير موجوداً من بعد أم لا فهذه السائبة من توزيع القلب والخلجان تورث
الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو شافي التوحيد بخلاف
ما إذا لم يكن المقدر ملحوظاً ظاهراً كما فيما نحن بصدده فإنه حينئذ ليس مناقفاً للتوحيد
ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور أصلاً لأن الله مختص بالمعبود بالحق لانه علم
للأفراد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس والجميع المعبود بحق فإذا قلنا لاله
الاله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأننا أردنا أنه لا يستحق للمعبودية
أحد لافي الوجود ولا في الامكان الأفراد الذي هو خالق العالم فوجود الالهة مع
ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما إذا قلنا لمن زعم أن في الدار زيداً وعمراً وغيرهما
ما في الدار إلا زيداً يعني ما في الدار أحد إلا زيداً لم يكن غيره فعنه أن تلك الصفة
أي الكينونة في الدار ليس إلا ذلك الموجود فكيف يصح أن يكون لغيره وكون غيره
موجوداً خارجاً عنها لا ينافي عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة
هذا المعنى إلى التقدير وإذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة انما تعبد التوحيد إذا كان

الهعسقى المعبود بحق والله علم الفرد الموجود منه كما تقرر فانه لو لم يكن مستكذبا بل
 يكون الله اسما للمفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لاعلم الفرد الموجود منه كما زعم
 بعضهم لما افاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلي تضيق مقوره
 ليس مانع من وقوع الشراكة فيحصل الكثرة ويلزم النساد وايضا لو كان كذلك فالمراد
 بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق او مطلق المعبود فمن الاول يلزم استثناء الشيء
 من نفسه لانه اذا كان اسما للمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما أى بين الله وبين
 الاله في الكلية بحسب المفهوم فاذا استغنى منه فقد استغنى من نفسه ومن الثاني يلزم
 الكذب بكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون الهعسقى المعبود بحق والله على
 الفرد الموجود منه هذا ما أردت تبيينه واستخرجت من قرىحي تدقيقه تمت الرسالة
 المنسوبة الى المولى الجاهلي رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد النبال ووقف عليه تعين
 السكون وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له ففهم وجهان الرفع وهو الارجح لان
 السماع والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت في القرآن خبر الرفع في صورة الرفع
 اما بدلا وخبر الاول هو المشهور الجاهلي على السنة المعربين وصلاحيه الخلل محل
 الاول ليس بشرط عند المحققين ثم الاولى أن يكون البدل من الخبر المستتر في الخبر
 المقدر الرابع الى اسم لانه اقرب ولانه داع الى الاتباع باختيار المحل نحو لا احد فيها
 الا يزيد مع امكان الاتباع باعتبار لفظ نحو ما قام أحد الازيد والشا قد قال به جماعة
 قال ناظر الجليس وظهر لي انه أرجح من القول بالدلية ولا خلاف يعلم في نحو ما زيد
 الا قام ان قام خبر عن زيد ولا شك ان زيد افاعل في قوله ما قام الا زيد مع انه مستغنى
 من متدر في المعنى أى ما قام أحد الا زيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الاخبار
 عن اسم قبله وبين كونه مستغنى من مقدور اذ جعله خبرا من ظهورية الى جانب اللفظ
 وجعله مستغنى من ظهورية الى جانب المعنى من تعريفات أب لبناء الصنوي عند
 لاله الا الله (قال القاسمي عضد في شرح مختصر ابن الحاجب) كلمة الشهادة غير نامة
 في التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يتخلو عن أحد الامرين فلا يتم به
 وانما تعد نامة في اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علما اليه في الشرع من الكتاب

المذكور

في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من الجبابر والأسرار وخفنة آدم وكيفية
 القرائات والادوار

قد علمت ان الاجرام السماوية نفوسا ناطقة بمجردة عن المادة محررة لها من مبداء
 عقل فلها الامحالة شعور بمحركاتها الصادرة عنها ولو ازم تلك الحركات الحاصلة عنها
 في عالم الاجرام ولها علوم عيا فوقها من عالم المجردات والامور الغيبية المادية وبما تحتها
 من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد ثبت عنده جملة منامات وصدق انذارات

أما السالك المحقق فقد جرت من نفسه في اليقظة والنوم وأما غيرهم من الكافة
فبصل هم الانذارات بالمغيبات من المناجات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم
وكما هم يعترفون بأن هذا الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلية إنما تحصل
لهم من ذات مدرسة ~~مستكة~~ مطلة على جميع الحوادث والأحوال الماضية والمستقبلية
وهو المقيس لنفوسنا الاطلاع على المغيبات بقطعة ونوما فان المقيس لنفوسنا
العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف ~~يجب~~ ^{يمكن} أن يكون جاهلا بها
فالحق أن معلنا العلوم في النوم أو منذرنا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك
القوي وهو الذي حصل له ~~مذكرة~~ الاشارات النورية والاشعارات القلبية
لا يفتقر في حصول ذلك الى قوسط شيء بل يعلم بالمشاهدة أن الملقى للمغيبات
ذو الوجود وحياة وأن له مظاهر ~~كثيرة~~ مختلفة يظهر فيها بسبب استعداد
ذلك الذي يظهر له وإن كان قلوبا يتشابه له مظهران وشاهد هذا الشخص المستعد
لهذا الاتقان من الجهابذ والفسرائب ما لا يفتقر معه الى برهان وأما من هو دون
هؤلاء في المرتبة فله أن ينظر في أحوال المناجات وما يحصل فيها من الانذارات
بالامور المغيبة وذلك ليس الاقله شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع
وأنت تعلم أن حصول هذا الاطلاع ليس من تصرف ~~فكري~~ ^{فكري} والالكان الانسان
في حال اليقظة أقدر على الفكرة من حال النوم مع أنه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم
فذلك الاطلاع ليس له سبب الاتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات
بالمغيبات الماضية والمستقبلية والكائنات المتعاقبة بالازمنة وذلك انما يكون لنفوس
الفلكية العاملة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في ~~كل~~ ^{كل} زمان بسبب الحركات
الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمها هذا فهو
من آثار الحركات وجب أن يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع وإذا عرفت
أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال
وكانت الحوادث في الماضي والمستقبل غير متناهية فلا يحلوما أن تكون علومها
غير متناهية مترتبة الحوادث غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شيء منها
بشيء فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب
ترتيب الأزمنة الغير المتناهية وأما أن ~~تكون~~ ^{تكون} علومها متناهية بحيث تنحصر الى
جهل وأما أن تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات
واجبة التكرار الى غير النهاية والقسم الاول باطلان فحين القسم الثالث أما
باطلان القسم الاول وهو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتيب الأزمنة
لكل زمان مقتضاة قتيبن لك من وجود ثلاثة أما أولا فانه يلزم أن تكون العلوم
بالحوادث الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها فيحصل

منها سلسلة غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فان الزمان الثاني كالأول يوجد الابد
 الزمان الاول فكذا العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت
 العلوم المترتبة بترتيب الازمنة غير متناهية فكل وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية
 وقد عرفت امتناع وجود أمثال هذه السلاسل وأما ثانياً فلو كان العلم بالحوادث
 الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل لكان أن يكون كل واحد منها لا بد وأن يقع
 في زمان ما أو يكون فيها ما لا يقع فيه أبداً والاول باطل فان كل واحد منها لا بد وأن
 يقع في زمان فأي زمان بالضرورة يقع فيه السلسلة المتناهية المتروكة
 غير متناهية وذلك محال وان كان في تلك الحوادث المستقبلية المتروكة غير متناهية
 ما لا يقع أصلاً فليس من الممكن أن تكون المتروكة أنها تكون في الزمان المستقبل وقد
 فرضنا أنها ستكون فيه هذا محال وأما ثالثاً فإنه لو كان لها علوم غير متناهية
 بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضي كعلومها
 بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلية لا بد وأن تصير ماضية وهي غير متناهية فإذا كانت
 هذه العلوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فتكون فيها
 صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجمعة في أحاطتها وليست الادوار والاكوار
 الماضية الغير المتناهية والقرون الطويلة معا بل هي مترتبة فاذا فرضنا النفوس
 العقلية محبلة بالسكل على سبيل التفاضل وجدنا بالضرورة أنها لو فرضت غير
 متناهية هذا خلاف قبط أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة
 وأما بيان بطلان القسم الثاني وهو أن يكون عندها علوم متناهية تنتمي الى جهل
 فهو محال أيضاً اذ لو صح ذلك لوجب أن تنقسم علومها في الادوار الغير المتناهية
 فما كان يصح بعد ذلك انذار في حقها ولا يصح تغيير مقام يتعلق بالزمان المستقبل بعد
 ذلك لأن الملقى للإمور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلاً وذلك باطل بالضرورة بحصة
 المنايا من الانذارات الغيبية فان قال قائل بأن علومها متناهية الا أنها تستفيد
 العلم بما هو في حاضره والكلام المذكور الى ذلك الغير الذي يفيد هذا ذلك العلم وان حال
 بانه كلما انقضت علوم خلق فيها علوم أخرى فيعود العلم الى ذلك الخلق الحاصل
 في أنفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو أنفسها فأنه
 لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها
 عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل المقسم الاول ان غير جملة القسم الثالث
 وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كاتبة واجبة التكرار ومعناه أن الامور الالائية
 في كل دور من الادوار المستقبلية تعود الى شبيه ما كان في الدور الاول الذي قبله لانه
 العدم الذي كان في الدور الاول بعينه يعلم فانك قد علمت أن إعادة المعدوم بعينه
 محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس العقلية والماضي العالية أحكام الحوادث

مضبوطة معينة يقع عليها في كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوم ما بعد يوم وشهر اية شهر وستة بعد سنة والفاصل ألف الى عالم ذلك الدور ثم تعيد الحركات بعد عبور تلك المدة الى شحيحة ما كانت في الدور الاول وهكذا يعيد دور بعد دور الى غير النهاية في تلك ولا يكون مضبوطا عند المبادئ العقلية الا هذه الضوابط الواقعة في كل دور لم يتكرر مقتضاها في العالم فان الغير المتناهية لا يمكن أن يضبط تكرره واستئنافه في الماضي ولا في المستقبل فوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم من ذلك عندها كاستئناف شريطيات كلية فكلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة من الاسرار المستقلة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن أن تستخرج منها فروعا كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغي أن يساحبها الا الى أهلها وبجميع حكماء أهل الهند والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والنحل فالتلون بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذي ذكرناه لا يختلفون في ذلك وهذا هو تناسخ الادوار والاكوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار الى ما بدأ منه فإذا اردت دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يقصد ما اخذه الدور الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور ليتصور اختلاف بين الاثنين فان المؤثرات عادت الى مبادئها والصور والافلاك عادت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها واتصالاتها ونظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه فهذا يظهر أن كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فلا يبق من المركبات من المواليد الثلاثة شئ دائما لا يبق شئ منها لازم أن لا يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير أعداد من تلك الأنواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد هرفت تناسخ الابعاد ثم لا تبقى بها المادّة والاجسام الغير المتناهية واختلف حكماء أهل الاقاليم والامم والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل الى الدور الاخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسعون وأربعون ألف سنة وجعلوا المذهب للعالم في كل سبعة آلاف سنة كوكبان الكواكب السيارة فالمدبر للعالم في أول الدور سبعة آلاف سنة زحل وفي زمان تدبيره يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية المبادئ العقلية آدم الاول وهو أبو البشر من الطين وكذا زوجته ويزعمون أن في أول دور زحل يستولي البرد والبس الذي في طبيعته على العالم حتى لا يبقى شئ من الحيوان والنبات لشدة البرد والجود وكثرة الثلج حتى ان الحجارة تنبت وتصير كالرمل وتشقق الارض فتصير أغوارا بعيدة فاذا دكت الجبال وطغنت الحجارة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل في شقوقها والارض استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك في مائة سنة من الاف الاولى ثم تولدت القيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات المتكاثفة وارتفعت وصلوات

طبقات ولبد ها البرد لجمد القيم في الجوف هذا حاطته بجميع الارض لحيث تكثر غلظة
 الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يصحها فاذا سارت مدة الشمس
 سنة ابتداء تلك الغيوم بالتخلل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة
 البرد الى أن تم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفرادها فاذا دخلت الالف الثانية
 التي لا زحل بمشاركتها سنة المشركى سكن المطر وتبقى الارض في هذه الالف الثانية
 ميتة لا تملك من الحياة وفي الالف الثالثة التي بمشاركة المريح تتولد على وجه الارض
 الحشرات كالحيات والعقارب والورغ وأنواع البق والديدان وما أشبهها من الدبيب
 الذي يحيا بالنسيم لهجوبها في هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات أكل
 بعضها بعضها حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا دخلت الالف الرابعة التي بمشاركة الشمس
 تتخلل باق تلك الغيوم ويكثر البرد في كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على
 الارض فيبيض وجه الارض وتغير النهار من الليل وتشرق الارض وتولد
 الحيوانات العظيمة من تلك العفونة مثل الفأر والسنور واليربوع وما أشبهها وفي آخر
 هذه الالف تتولد أنواع السباع والحشرات والخيول والحمير وما ترذوات الحمار والخيل
 وفي هذه الالف تحجب الارض وتنبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض
 وينتدئ النبات في الظهور في هذه الالف أيضا وكلما ظهرت من الغطاء ثم تدخل
 الالف الخامسة التي بمشاركتها الزهرة فتصير الامطار العظيمة الدائمة
 وتهب الرياح الباردة وتنبث الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروائح الطيبة
 والطعوم الملمذة والالوان المستحبة واليا حين المنوعة وتولد فيها الحيوانات النافعة
 كالجمال والحيوانات والبقر والغنم وما أشبهها ويتكون أنواع الطيور في المائة الاخيرة
 من هذه الالف وتبقى الارض بالاشجار المشتبكة ثم تدخل الالف السادسة التي
 بمشاركتها عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالحنطة والمشمش
 والذرة والحبس والاعناب وما أشبهها ثم ان الشيخ الكبري زحل والحكيم المهتمين
 الطيف عطاردين يتدان في تكون الانسان بعد أن يمضي سبعون سنة من هذه الالف
 وحكام بابل يذكرون في تكونه طريقتين الاولى التسلسل وهو المهور وهو الذي تكون
 فمن منه والمطريق الثاني الطويل وهو التولد فتقول في صفة ان أصل جميع ما يكون
 على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس معاونة أشعة باقى
 الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان أطف الماء وأعذبها وأصفاها فاذا
 مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عنابة زحل وعطارد وباقى
 المبادى في تكون الانسان ارتفع من أعدل الاقاليم والنواحي بخار لطيف معتدل
 فأنه قد برودة زحل وعطارد هما بالاطباء ثم نزل الى الارض معتدلة وذات الشمس
 حيث نزل في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطاردين اثنين

وعشر من درجة منه وكان الدلو برجاه واتساحو بيت زحل وثلاثة عطارد وزحل
 في أول برج الجسدي ينظر الى المشتري فلتر تسديس وكان الطالع برج الجوزاء والقمر
 مقارن لعطارد في الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سحابا على أرض معتدلة
 نقية التربة صحيحة سليمة من جميع الطعوم المتخالفة للعدوكة وصكانت تلك التربة
 شديدة البياض متخللة المسام خرق السيل بقوته موضعها كالبئر الصغيرة غير
 العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجراتها واستنقع فيها ذلك الماء النازل
 اللطيف وامتزج بترتها امتزاجا معتدلا ثم يحصى بحرارة باطن الارض باعتدال فيرتقى
 ذلك الماء عند لطافة بالصفوينة ويصير ورنة بخارا الى الطبقة الباردة فيسكنها بذلك
 القدر من البرد فينحدر الى ذلك الموضع من البئر الذي حسد منه ولا يزال ذلك دأبه
 في السعد وعند اللطف والنزول عند الكثافة الى أن يزول عنه أكثر ما تتيه ويستند
 لطفه بالصفوينة والحرارة في السعد والنزول حتى يرد منها بطول الزمان
 بسخوته البينة رطبا سببها لا فاذ انتهت الشمس الى برج الجوزاء وسخن الجو وظاهر
 الارض جف ذلك الدهن وابتدأ يتعقد بصفوينة باطن الارض وظاهرها ولما كانت
 تلك الارض متخللة المسام لا حرم نفوذها النسيم الى ذلك الدهن فتفخه نفخا لينا
 وكانت حرارة ظاهرا الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى أن يتعقد
 ويقوى ويصل شيئا بسيرا خفيفا يندب في التصوير بسبب الحر والبرد العامين
 في تلك الرطوبة باليس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة
 والمتخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة
 الدهنية الى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادئ العقلية صورة الانسان وقامت
 في تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزءا من جسده
 في حال التصوير وأحدث فيه شيئا وكان المتولى لنفس الصورة الانسانية عطارد
 بمشاركته زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته فاعدا على ألتيكه وذوقه
 على ركبته قد ضم ذراعاه الى ما يليه ما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على
 هذه الهيئة فلما كسرت جميع أعضائه وتم تحاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيا به
 البدن من القمر بنفس من مخزئه وشم النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه وتحرك فيه
 الروح وعملت أفعالها في ذلك الجسد وأعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما
 عريانا يغطي وينفس ورجلاه تحتذب ببقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع
 لما شاكله والمناسبة التي يدينها ثم انه لما أعطى وتنفس حصل له كسل فوقع وصار يتمرخ
 في ذلك الدهن الباقي وبدنه يجتذب تلك الرطوبات الدهنية التي هي غشاء بدنه الى
 تسعة أشهر ووصل الثبر الاعظم الى أول العقرب فقوى حينئذ ذلك الانسان واتعش
 وفتح فيه لطلب الغذاء فقام عيشي بعد اتمام أربع سنين لطلب ما يتغذى به وكانت العناية

اللزامة قد هيأت له ما يصلح ويحتاج اليه من الماء كل فوجد في سائر شجر من شجر
التين والعنب جعل يأكل ما باغ ونفع منه حتى شبع ولم يرل القمر يحفظه ويحفظه
الى أربع سنين وكان أكله التين والعنب في آخر الأربع سنين وهو أول أكل أكله بضمه
وبعد ذلك شرع في أكل الثمار غير التين والعنب وغيرهما من الحبوب فهذا كيفية
التي تكون الطويل وهو مناسب لتكون النسل فالرحم كالبرواقة تزداد وللهن
بالبحر كما غت هذا الجنس بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الانثى من
بشرة تلك الرطوبة الدخنية كتكون الذكر انما غاب على تلك المادة الباقية الباردة
والرطوبة وكان أيضا زمان تهيئتها هو زمان برد الهواء وازدياد رطوبته وهذا
الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول أبو البشر الذي خلقه الله تعالى من
الطين وسمى الانثى حواء وعند هؤلاء أن لكل واحد من هذه الكواكب السبابة
السبعة تدبير لهذا العالم قد امدت تدبير كل واحد منها لـ سبعة آلاف سنة ألف
بألف واربعة مائة وستة آلاف أخرى عشرة ألاف السبعة الكواكب الاخرى كل ألف بمائة
كوكب واحد وفي أول كل تدبير كل كوكب يسمى آدم رحمة له ذلك الكوكب رسولاً
الى كافة الخلق وفيه العسل والمعارف والاعمال المحيية الخارقة للعادة وتكون
هؤلاء بالتولد والنسل غير آدم المتكئون في دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت
تواريخ هؤلاء المسمين بآدم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال بعده زمانهم وطول
المدة التي بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المغيبة لا كثر الخلق وأفاضلهم
وبقي الباقي من الازدال منهم كما يائس لا يشعرون شيئا وثاني كثرة الكتب والاقلام
ولم تعرف من أسمائهم على ما وجدنا في الكتب الا آدم الذي كان في أول دور الشمس
فان اسمه قد وثق وشاؤرايت له كتابا سماه بأسرار النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور
لذي للشمس بعد حضي القمر أو ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى نانا وسميه أهل زمانه
بسيد البشر وكان من أفاضل خلق الله تعالى عالما وعلاورايت له كتابا سماه بأسرار
النيرين أيضا يد كرفيه أنه عمل دعوة النور ثم ترقى حتى دعا النيرين الاظم فكتب اثنين
وأربعين يوما بلبا اليها سماها الشمس يدعو ويتضرع ليرفع في عليه الليل والنهار من
غير فتور وهو مع ذلك لم ينق في هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوم ولا راحة ولا قد
في هذه المدة بل كان قائما من وجها اليه بالتمسار والى باقي الكواكب في الليل فلما كان
بعد تمام هذه المدة وكان في صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النيرين بالية والعظمة
وشعلة الانوار والاعمال الاضواء وامتدت نواحيها في العالم بالا نوار المتجهة المحيية
والاضواء الملمدة النخية أخذت سكونا ووضعا الى حلقه ليقرّب نفسه الى هذا النير
الاظم والسماحان الاكرم فخطبه عند ذلك ونمسا عن قتل نفسه وقال له ان الاله
الاظم والاله الاولي الذي فوقنا ورؤساء حضرة مستغنون عن دمك وانك

حاجتكم وعرض عليه ملك الدنيا واعطاه خزان كنوز الارض من الذهب وغيره
 مما يشاء فلم ير من ذلك مطلب أن يريه جميع العوالم وأن يكشف له بالعلم الاول سائر
 مصنوعاته فأعطاها ذلك كله وخاطبه أبا ماو أمره أن يقف بجانبه عند الطلوع في كل
 يوم أحد الباب المنسوجة بالذهب والتسليح المرصع مشدود الوسط بالزنازير من
 من الماسكل الكثيرة والمشروب العذبة الطيبة من كل نوع والضباغات المائلة بلجبع
 انطلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه في تشديدها طيه بأنواع العلوم
 فيشاققه بأصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوانا فعلمني تسعين ألف مسألة
 وأمرني أن لا أظهر منها ثلاثين ألفا لاحد من خلق الله تعالى وأن أظهر خواص البشر
 على ثلاثين ألفا أخرى دون عوامهم وأن أظهر الخفاص والعام على الثلاثين ألفا
 الاخرى ثم حسب عليه العلوم وأرشد الى العوالم ثم ألهل بأني احسن من أبناء البشر
 من بعدى يدرك ما أدركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتي من أولادك في أول
 دور القمر رجل يقال له آدم فعطيه جلة من العلوم وهذا يدل على أن هذا آدم الفاضل
 الذي ائب ثبت وسائر الانبياء من أولاد ابنته شيث كان متولدا بائنا ناسل والتوالد
 دون التولد ورايت لآدم هذا كتبها كتاب أسرار النيرين وله في الته فينيات والعلوم
 الروحانية كتب ومن عيون كنه السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما ذكره وانطمس
 ولم يقع اليافضن قد وقعنا في آخر هذه الادوار وقد بقي من تمام هذا الدور على ما عليه
 أهل الكتب المتأخرة وبعض المجملين والحكماء ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت
 القيامة الكبرى والطامة العظمى فيقع النشاء والدور في هذا العالم كما أشار اليه
 محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت أنا والساعة كهاتين وقول عمر الدنيا سبعة آلاف
 بعثت في آخرها ألفا وكلمنا وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما
 ودنيا أخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في أول دور وحل وهو رب الدور بعد تمام دور
 القمر فتهود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في الدور الاول فهذه حكاية مذهب
 الحكماء بابل على ما سلكه أبو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يقيم
 برهان على صحتها الا أن فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء فليس بجميع مطالب الحكماء
 يمكن أن يقيم عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور أن يدل عليها
 تبين بل لا بد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحسن قوى وقلب ذكي والهام
 شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حيث تدفن النفس وتخرج بنور العقل وذلك فضل الله
 يؤتيه من يشاء وعند قوم من أهل الادوار أن كل ستة وثلاثين ألف سنة تنقل
 أوجاب الكواكب وجوزهراتها ونوهراتها الى وضع حضياتها وبالعلم
 على ان كرة الثوابت تعزل كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تعزل بحركة
 الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان

والمكان والاشخاص والاولى لا يتخالف في ذلك مثقال ذرة وقوم من قدمته حكمة
 الهند ومن واقعهم من أصحاب الهم - زارات يقرولون ان الدور الاعداس هو ثلثاثة
 وستون ألف سنة لان لفلان مقسوم اليها في كل دور لفلان درجة منه ألف سنة ويهبط
 العالم في آخر هذه المدة بأسره ويبقى هالكا ثلثاثة وستين ألف سنة عند قوم وعند قوم
 أقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يحرم ذرة واحدة الا
 ان النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاول وزمانها
 غير الزمان وماعد ذلك فيه وجود وجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية لكل واحد
 من الكواكب السبعة على العالم ألف سنة ويسعون دورا فيقولون هذا الدور زحل
 وبعد انقضائه يصير الدور لله تبارك وتعالى وهكذا الى آخر الادوار التي لا تعد فاذن الادوار
 السبعة على العالم ثم يعود كما بدأ وزعم قوم أن الدور آخر من سلطنة البروج على
 هذا العالم لكل بروج منها مدة بضعه لواء مطعة برج الحمل اثني عشر ألف سنة وسلطنة
 الثور اربعة عشر ألف سنة وسلطنة الجوز اربعة عشر ألف سنة وسلطنة السرطان
 تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك ينقص ألف سنة في كل بروج
 حتى تنتهي الى المحوت فتكون سلطنته ألف سنة فجميع ذلك ثمانية وسبعون
 ألف سنة وزعموا أن العالم يبقى عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا أن السلطان
 في هذا الوقت السبعة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع
 الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكرها فيقع هناك النور والماء واذا استكملت
 الكواكب ما لها من تكرار ودور عاد التدبير الى الاول وحينئذ تعود الاشخاص التي
 كانت في كل دور على صور هيئات مع اجتماع المواد التي كانت لها في الحول الاول
 وهكذا يكون شأن العالم سرمدا الى غير النهاية وذكر جماعة من أصحاب الادوار
 والا كوادوس بن جلته صاحب رسائل اخوان العلماء ان الاشخاص الملكية حول
 الاركان الاربعة ادوارا كثيرة ولادوارها الكوار والكوار كما في ادوارها الكوارها
 قرانات ويحدث في كل دور كور وقران في عالم الاركان حوادث لا يحصى من هذه
 واحصاؤها الا أنهم ذكروا من الادوار خمسة انواع وما يحصل في كل نوع في عالم اللون
 والفساد الاول ادوار الكواكب السيارة في أفلاكها تدويرها والثاني ادوار مراكز
 تدويرها في أفلاكها الحاملة والثالث ادوار افلاكها الحاملة في ذلك البروج والرابع
 ادوار الكواكب الثابتة في ذلك البروج والخامس ادوار الفلك المحيط وأما الكوار فهي
 عبارة عن استنساخ الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة
 بعد أخرى وأما القرانات فهي اجتماعاتهم في درجاتها وقائدها وهي ستة اجناس
 ومائة وعشرون نوعا فمنها ٢١ قرانا ثانيا و ٢٩ قرانا لثانيا و ٣ قرانا رابعا
 و ٢١ قرانا خامسا و ٧ قرانا سداسيا وقران واحد سباعي وأما ادوار اللوف فهي

انواع أربعة خمس مائة ألف سنة ومنها اثنا عشر ألف سنة ومنها أحد وخمسون
 ألف سنة ومنها ثلاثمائة وخمسون ألف سنة على ما مر بيانه فأعظم الادوار الواقعة
 في زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهو يقع في ~~كل~~ ستة وثلاثين ألف سنة
 مرة واحدة وأما الادوار الواقعة في أقصر الأزمان وهو دور الفلك المصطفى كل أربع
 وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع بينها ومن القرائن ما يقع في كل سنة
 وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وهو ان يجتمع ~~الشمس~~ والكواكب السيارة بأوساطها
 في أقل دقيقة من برج الحمل الى ان يجتمع فيها مرة أخرى ويسمى السند والحمد لهذا
 الدور بأيام العالم وأما القرائن التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر
 مع كل واحد من السيارات والنوابغ وباقي القرائن فيقع بين هذين الوقتين في
 الادوار القصار ما يكون في كل أربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور ~~الشمس~~ فلك
 تدوير القمر في فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع
 ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك القمر بمركة الحامل ومن ادوار حركة
 الجوز في كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن
 الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في فلكه
 تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما مرة واحدة
 مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد في أفلاك حواملها ومن الادوار
 ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما مرة واحدة وهو دور زحل في فلكه
 تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وعشرين يوما مرة واحدة وهو
 دور المشتري في فلكه تدويره ومن الادوار ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوما
 مرة واحدة وهو دور الزهرة في فلكه تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة
 وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ في فلكه تدويره ومن الادوار ما يكون
 في كل ثمانية وسبعمائة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ في فلكه
 البروج بمركة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وثلاثين
 يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشتري في فلكه البروج ومن الادوار ما يكون في
 عشرة آلاف وسبعمائة وأربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل
 في فلكه البروج فجميع هذه الادوار أربعة عشر نوعا وأما القرائن التي يكون زمانها
 قصيرا فهي أنواع فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران
 عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة واحدة وهو
 اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة
 وتسعين يوما مرة واحدة وهو اقتران المشتري والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون في
 كل خمسمائة وأربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

في كل سبع مائة وخمسة وثلاثين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس وعنده ما يكون
 في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المريخ وزحل والمشتري ومنه
 ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المشتري وزحل ومن القرائن
 التي بطول زمانها ما يستأنف في كل مائتين وأربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل
 والمشتري اثني عشرة قرانا في مثلثة واحدة ومن هذه ما يكون في كل تسعمائة
 وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري عطية وأربعين قرانا
 في المثلثات الاربعة ومن هذه ما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة
 مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري القرائن في المثلثات كلها وتصله مذكور
 في كتب الاحكام وأما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرائن في العالم
 الارضي فقد علمت ان جميع الحوادث التي عندنا نابعة من طرقات الافلاك والكواكب
 والبروج وقرائن بعضها مع بعض واتصالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهري جلي
 للكافة وبعضها خفي يقتري في فكر رؤا مل وذلك ان كل حادث في عالمنا هذا
 سريع التلقايل البقاء قريب الاستئناس سريع الفساد فهو كائن من حركة صغيرة
 الزمان قريبة الاستئناس كحركة الفلك التي تتم في كل أربع وعشرين ساعة وهي التي
 يكون يوم الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق
 وجه الارض فانتهت اكل الحيات وانما وتحركت وترتمت واقتشرت في طلب الماش
 وفنق اكلها كزهر النبات وفاح نسيم ورائحتها وذهب الناس في طلبها واذ انما
 الشمس اظلم الهواء وجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها
 وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم
 والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنها كانه حيوان متبعه مضطرب حساس
 وبالليل كانه نائم او ميت وية يكون ايضا عن هذه الحركة بعض النبات كفضراء الدم
 فانهم انكروا بالفساد وانت خضرة ريانة من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء ثم تجف نصف
 النهار من حرارة الشمس وأكثر ما تكون في أيام الربيع ويتلون من هذه الحركة
 اليومسية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العقول
 السماوية والروثية والجفيرة وامة لها ثم يهلك باقل اذ تخامن سرور ودلايق ما يتولد
 من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة اهلا كما بهجر الصيف
 وبرد الشتاء والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له في كل أربعة
 عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون النصف الذي يليه اضعه مطلقا
 كثير النور والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمذوكة الرطوبات
 والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية ويكون الممتلئ
 من النصف الذي لا يليه ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء

النامية والنضج والخفاف واليدس في الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والنبات
ويستكون في مدة هذه الحركة سبعة ايضا من المعادن الملح والكثافة وامثالهما ومن
النبات البقول وبعض الحشائش ويتكون بعض الحيوانات كالطيور والزناجير وكثير
من الديدان فان اكثر هذه يتم خلقها في أربعة عشر يوما ويخرج بعد احدى وعشرين
يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات من هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما
في الاطول بقاء وفي الاقصردون ذلك وأما الذي يحصل من حركة عطاردي في تدويره
ويطعمه في كل أربعة أشهر تقريباً مرة واحدة وتتم فيه صناعة الاكسبرامان
النبات فالمعسم والذرة والشعير وما شاكلها وأما من الحيوان كبعض السباع
والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعبر عن هذه الحركة لبعض الناس عند
احتراقه امرئ وأوجاع لاسيما الصبيان ويعبر عن بعض الاصحاب والعمال
والوزراء وأصحاب الدواب من الغزل والحبس والمصادرات وبعض الصناع من
العطلة والسكسل وبعض التجار من الخسران والمحق وبعض الناس من الحبس
والاستتار والغربة فان استقام وشرف يعبر عنهم الخلاص والسلامة والظهور
والولاية والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعبر عنهم الحيرة
والشكوك والفتن والتوقف والتخلف والادبار والعصيان وما أشبه ذلك فاذا هبط
الى الحضيض يعبر عن سقوط الجاه وذهاب العز وتقصان المراتب وهذا كله بحسب
تشكل الفلك في اصول الموايد وطبقاتها وأما الذي يحصل من حركة الشمس ومركز
فلكي تدوير الزهرة وعطاردي في كل سنة مرة واحدة ففي جميع الحالات أما في قول بريح
الجدى صاعدة في الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الرطوبات المختلطة
بالتراب وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى اصولها وقصبانها وامساكها
هنالك الى أن تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت أول دقيقة من الحمل استوى الليل
والنهار في الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب النسيم وذابت الثلوج وسالت
الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى أعلى فروع الاشجار ونبت العشب
وطال الزرع وتفتح الحشيش وتلاّ الزهر وأوراق الشجر وهاب النور واخضر
وجه الارض وتلوقت الجبال والحيوان وتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر
الحيوان في البلاد وأخذت الارض زخرفها وقرح الحيوان بطيب نسيم الهواء
وصارت الدنيا سبعة كأنها جارية شابة قد تزينت وتجلت للنظار فلا يزال الامر كذلك
الى أن تبلغ الشمس أول السرطان فينتدب تناسل طول النهار وقصر الليل فيأخذ
النهار في نقصان والليل في الزيادة ويدخل الصيف ويشتد الجوع ويصعب الجو وتنب
السمائم وتتخص المياه ويبس المشب ويشتكم الحب وأدرك الحصاد والثمار
وأخضت الارض وسمنت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت

الدنيا كانتها مروس منعمة بالفضة تامة كل سنة ~~كثيرة العشايق~~ فلا يزال الامر
 كذلك الى أن يبلغ الشمس أول الميراث ويحدث فيدخل الخريف ويستوى الليل
 والنهار مرة أخرى وينشأ الليل بالزيادة والنهار بالانقضاء ويرد الهواء ويهب
 الشمال وينتفع بالزمان وتنقص المياه ويخف الارض وتنفق الدواب وتنفق الفار
 وأحرز الناس الحب والقر ويهرى وجه الارض من النبات وقمرت الهوام وانجمرت
 الطمغات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة وأحرز الناس القوت للاستاء
 ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كأنها ~~كأنها~~
 مسدرة قد نوات منها أيام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى أن يبلغ الشمس
 أول الجدي فيدخل الشتاء ويتساوى طول الليل وقصر النهار ثم اربث يأخذ النهار في الزيادة
 ويشتد البرد وتسلط الورق وماتت أكثر النبات وانجمرت أكثر الحيات في باطن
 الارض وكهو فيه الجبال ~~كثرت الاندما~~ والقيوم وأطلم الجوز وكبح وجه الزمان
 وهزأت البهائم وضعفت قوى الابدان وصارت الدنيا كأنها زهرة قد دنا منها
 الموت وأما الذي يحصل من حركتي زحل والمشتري في فلكي تدويرهما في كل ثلاثة
 عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ والجماعات والتجار والأكرة
 والبنات والاشراف والقضاة والدول والعلماء وأمثالهم من استولى عليه فحل
 والمشتري في مولده فهو ما يعرض له مصاب عطارده يحصل أيضا من هاتين الحركتين
 وأحواهما المختلقة كثير من المعادن والنبات والحيوان وأما الذي يحصل من حركة
 الزهرة في فلكي تدويرها في كل خمسة وأربعة وعشرين يوما مرة واحدة وحركة المريخ
 في فلكي تدويره في كل سبعين يوما مرة واحدة وعشرين يوما من النساء
 والصبيان والمجانين وأصحاب اللذات واللهو والسطور والعيارين والجند وساسة
 الدواب وأمثالهم فهو ما يعرض له مصاب عطارده والذي يحصل من حركة فلك
 المشتري في فلكه الحامل في كل أربعة آلاف وثلاثمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة
 من الحوادث أهو به بعض البلاد بعد فسادها وغارة بعض البقاع بعد
 خرابها وتكون بعض المعادن وتنبؤ بعض النبات وزكا بعض الثمار وصلاحي بعض
 الطيروانات في بعض المدن وتجديد النعم على أقوام وغير ذلك من الصلاح والتغيير
 والذي يحصل من حركة المريخ في فلكي تدويرها في كل ثمانين يوما مرة واحدة
 خمس وعشرين سنة مرة واحدة وتضع بعض المعادن وسرعة الذوق في بعض النبات
 وزيادة القوة في بعض السلاطين وحروج بعض الخوارج وتجديد الأمان في الملك
 وما شا كل ذلك من قوة المريخ والقصد في اصلاح حال الكائنات والغرض منها
 وصولها الى الكمال الا أنه قد يتفق أسباب موجبة لافساد مثل اماره فتن وحروب
 وتغصب في طلب الغارات ويحدث فيخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

لعمري ليس هو ولكن ما يعرف من الفساد من هذه الحركة في جنب ما يكون من الفساد
 في العالم شيء يسير كما يحدث من سرائرهم من حلاله بعض الحيوان والنبات لكن ذلك
 يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات وكذلك حكم الاطوار
 والسيرول وهذا كذا حكم المريح وزحل والذنب ومنها حسنها أمر يسير بالنسبة الى
 ما يحصل من حركاتها من الفساد في العالم ومن هذا يعلم أن زحل والمريخ والذنب
 ليسوا بنفوس مطلقا والزهرة والقمر والمستري ليسوا بآدمية ودحط لئلا يفسد
 من افراط الرطوبات والبرودات فسادا مثل ما يعرف من افراط طهر الشمس ويرد زحل
 ويمن المريخ ويدور به الزهرة والقمر وكما يعرف من أكثر الفنون من المريح وزحل
 وأما الذي يحصل من حركة تدوير زحل في الفلك الحاصل في كل عشرة آلاف وسبع مائة
 واحد وأربعين يوما من الحوادث ما من المعادن في كوكب النحل والزرنيخ والحديد
 ونحوه بعض الزروع والنبات كالزيتون والجزون وبوغ بعض الناس أشبهه وجماعة بعض
 البلاد واستحدثت بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وأمثال
 ذلك والذي يحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثواب التي تتم
 في كل سنة وثلاثين ألف سنة وأوجبات السيارات وحضياتها ووجوه زهراتها من
 الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربيع الى ربيع فيصير البر والبحر والبربر وأما
 الحوادث الحاصلة من القرائن في هذا العالم فهي سبعة أنواع فمنها الملل والدول اللتان
 يستدل عليهما من القرائن الكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتقريب مرة
 واحدة ومنها انتقال المملكة من أمة الى أمة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهي التي
 يستدل عليها بالقرائن الكائنة في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة ومنها تتبدل
 الأشخاص على سائر الملك ويحدث بسبب ذلك قتل وحروب يستدل عليها من
 القرائن الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التي تحدث في كل
 سنة من الرخص والغلات والخراب والأمراض والسلامة ويستدل على حدوثها
 من تحاويل سني العالم في التقويم ومنها حوادث الأيام شهرافته راوي ما فيوما
 ويعتدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقويم ومن
 ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في تحاويل سنهم بحسب ما يقدريه شكل
 الفلك ومواضع الكواكب والقرائن الدالة على قوة النجوم وفساد الزمان وخروج
 المزاج عن الاعتدال وقلة العلماء وموت الأخيار ووجود الملوك وفساد أخلاق الناس
 واختلاف آرائهم وقلة الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هي
 نزلت أمر القرائن وأما القرائن الدالة على قوة السعد وفي العكس مما ذكر اذا هي نزلت
 القرائن وهذه الاحكام من هؤلاء تكن راجعة الى قدام بل كانوا يأخذونهم من
 كهانهم ومثالي حكمتهم وزعم قوم أن هذه الاحكام أخذت بالوحى والالهام

وفوقهم من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والياضات ولما لم يظهر
لبطلينوس حركة أوج الشمس بل رآه ثابتا غير متغير حكم بمرمديّة العالم على ما هو
عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين واللاهيين واقامه اعمام
الى هنا من الشجرة الالهية لعمود الشهرة نرى وجه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

هذا كتاب الفلاسفة النبطية نقله من لسان الكلدانيين الى العربية أبو بكر أحمد بن علي
ابن قيس الكندي اتي اقبسى المعروف بابن وحشية في سنة احدى وتسعين ومائتين من
تاريخ العرب من الهجرة واملاه على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد
الملك الزيات في سنة ثمان عشرة وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال له يا بني
اني وجدت هذا الكتاب في ليلة ما وجدت من كتب الكنديين منسوب الى ثلاثة
من حكماء الكنديين القدماء ذكروا ان اجددهم ابتدأه وان الثاني اضاف الى ذلك
الابتداء شيئا آخر وان الثالث تممه وكان مكتوبا بالسر بياضة القديمة في نحو ألف
وخمسمائة ورواية فاما الاول الذي ابتدأه فذكروا انه رجل ظهر في الألف السابع من
سبعة آلاف سنة زحل وهو الألف الذي يشارك فيه زحل القمر وكان اسمه ضغريت
وان الذي اضاف اليه شيئا آخر رجل ظهر في آخر هذا الألف وكان اسمه بنو وشادوان
الثالث الذي تممه رجل ظهر بعد مئتي أربعة آلاف سنة من دور الشمس في هذه الدورة
التي كان زحل فيها تلك الألف التي ظهر فيها الرجلان ظهرت ما بين الزمانين فاذا هو
أحد وعشرون ألف سنة وذلك ان اسم هذا الثالث كان قواما على انه ظهر بعد
مئتي أربعة آلاف سنة من دورة الشمس التي هي سبعة آلاف سنة فكان بينهما
ما ذكرت لك من المدة وكان قيادة كل واحد من الاثنين على ما الله الاول الذي كان
اسمه ضغريت زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها ضغريت فانهم لم يغيروا شيئا
من قوله ورجعه وتناصروا به على المعاني التي ذكرها او غزبه الذي رثه وانما زادوا على
كل شيء دونه بحسب استغراضهم واستباحاتهم بعدد فصار صدر الكتاب وابتداءه
لضغريت فابتداء الكتاب بأن حال التصيد والتعليم والمسللة والعبادة والتعديس
والتعبيد لالهنا وثاقنا ونحن قيام على أربلنا نستصيرن لاهنا الى القيوم القديم
الذي لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المتفرقة بالقدر والجلوت والكبرية والعظمة
الهيبة بالكل القادر على الكل الذي وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما في الارضين
السفلى وما أساطير الفلك الاعلى وما يدوم ما وانحلت انرى الذي امد الوجوده من قبض
جوده وأدار الافلاك بعظم سلطانه وأقرا الارض على ما سبق في علمه وأجرى المياه سائلة
كسيلان رجته وجعل بعضها سائغا فذا كذوبة ذكره وبعضها لها اجاصا كراة
عصيانه تباركت يا رب السموات والارض وغيرهما وتقدس وتطهرت اسماؤك الحسنى

فعبداً بالهناصل لك وندهولك وتقدسك ونسبح باسمك ونسألك بكرمك أن تثبت
 عقولنا مادامنا أحياء على سبيلها القويم وان ترفعنا بأجسادنا بعد مفارقة الحياة
 له في البلالا لك ربنا رحيم من أعطيتنا فلا مانع بقدره على منعه ومن منعه لا يقدر
 على إعطائه أنت الرب المتفرد بالربوبية المتوحد في سلطانك رب الاجرام والكواكب
 العظام الدائرة في دوائرها السائرة في أفلاكها المقدورة بأوامرها الهدوءة في مجاريها
 التي تفرق من شمسيتك وتضاف من سسوطك نسألك يا ربنا أن تؤمننا سسوطك
 وتدفع عنا قسمةك وترزقنا شمسيتك نسألك يا سحاك الحسنى التي من توصل بها إلى
 رحمتك رحمة فارحنا ربنا ثم ارحمنا وباسمك العالي الرقيع العظيم الكريم
 أن ترحمنا ثم قال احذروا مخالفة هذا الإله وعصيانته وقصبة فانه لا يقوم شيء لغضبه
 وعليكم بالصلاة والدعاء لهذا الإله العظيم الذي هو رب الارباب والقيام له خاشعين
 والاستعانة به منه والبرائة من الحول والقوة فانه لا حول ولا قوة الا به واسجدوا له
 في هياكله المنصوبة لعبادته وقربوا له من القرابين الزمكية للظاهرة من الاديان
 البريئة من الاكدار مات لون به بركته وترجوت معه رحمة واحذروا زحل فانه من
 حروبانه ومسخراته ويخلق فانه غنا مع معلوم وادواره مخوفة واستهيدوا بهذا الإله
 من شره وشؤسه فافعله باذن ربه في أبنائه الشر اذا كان ساخطا بسخط ربه قال بكاء
 والنشيج والحزن والعيول والقفر والذلة والضيق والقذر والومخ والسواد والبن
 واذا كان راخيا برضوان ربه فطول الاجار ورفعة الذكر بعد الموت والحيث والقبول
 من المناظر الهم وطسلاقة المنطق فخطه أن يكون على ما وصفت آفعا ورضاء أن
 يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي موضع موافقة فعله وفي سرعة سيره
 وفي صعوده في دائرة صعوده قال أبو بكر **ك**راجد بن وحشية يعني بذلك أوجه فان
 استعذتم بالله من شره يوشك أن تعبوا من قبيح أفعاله الى هنام الحسام من ديساجة
 الكتاب المذكور (في معرفة وجود الماء وقلته وكثرته في أرض تريد بحفر البئر فيها)
 فاما اذا حفرنا الارض طال بيننا ظهور الماء في ذلك الحفر فينبغي ان أردنا الاستدلال
 على كثرة الماء وقلته أو وجوده وعدمه أن نعلم ذلك بالاداة التي نسميها امرانا قال أبو بكر
 نفى بهذا الالة أنها لا تتلى هيئة المحجمة قال صاحب الكتاب أن تصنع من الاسرب
 أو من الخصاص فانه يتولد أو من الخنزف فيصنع من ذلك انا كصنف كرتسح أحدا
 وعشرين رطلا من ماء الى سبعة أطلال فتوشد هذه الالة فيجعل في قعرها قطع شمع
 مذايب وتلصق بذلك الشمع الصا حديد وان أحبيت أحكم من هذا فأصلق الصوفة
 بشيء من زفت جيد وتكن الصوفة بيضاء منفوشة وامسح حيطان الالة من داخلها
 بأزيت الشامي الجيد ثم اكتب هذه الالة على حروفها في جوف الحفرة التي حفرت
 ثم ألق التراب على هذه الالة وطمها في الحفرة جيد ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش التراب من هذه الآلة آخر الجبل قبل طلوع الشمس وأخرجها وانظر الى
 الصوفة فان وجدت مائة له قد عرفت وترطبت أو ابتلت ما بلل يسيرا أو ترطبا
 كثيرا يطر منها الماء ووجدت داخل الآلة أيضا قد ترطب وتندى وابتل فاستدل
 من ذلك على أن هذا المكان وتلك الأرض ذات ماء غزير أو قليل بحسب ما تجده
 من كثرة الببل أو قلته وان خرجت خبيثة ميتة هي ولا صوفها ظلمت فيها ماء البتة
 الا بعد القور من الكتاب المذكور (قال أبو بكر بن وحشية) في الفلاحة البيطية
 في باب ذكره شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعده من خواصها أشياء مانعة وقد جربنا
 نحن في الغار خاصة طريقة وهي أنه من أخذ ورقة من ورقه ينطها به دعه قطع ليس
 مما يسقط على الأرض فجعلها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يشرب ثم يشربه
 لم يسكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس ينظر وفيه خاصة أخرى
 هيية ذكرها ماسي السوراني قال ان أخذ من ورق شجرة الغار وزن ثلاثة دراهم
 ومن أغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين نجف ذلك وهو حق
 كالذروور ودر عليه من خمر الناس وهو قارون نصف الجبج ثم يجهن بعسل رقيق
 ولا يعمل أكثر من هذا الوزن البتة ثم خزنه في ظرف فضة أو ذهب كان دوا كبيرا يزل
 ضرر جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن الملقاة في الاطعمة والاشربة وهو
 مع ذلك يطلى بالشيب ومن خواصه الهيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنو الى
 موضع هوفيه وكذلك الذراريح كلها وان دق ورقه جيدا ووضع على النائل الكبار
 مرار قلها وان أخذ من شجرة الغار وعلق على موضع شام فيه طفلة من
 الصبيان يتفرج كثيرا لله منفعه عظيمة وزعم ملكا كان من أخذ من ورق شجرة
 الغار فذره رطبا وخط به في الحدق قلقت مثل وزنه وسهته بعد ان خلل الجيد وطلى به
 موضع من يده ووضع على ذلك الموضع حديد النجى لم يحرقه ولم يحس به وان طلى
 بهذا كفه وأصابه نزة دخلها في قاربه في أوقعش به على حديد النجى أو من لم يضره
 ولم يحرقه ولم يؤذ به انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال
 الموافقة من الغرس والزرع والازمنة المتعلقة بها بعد عدة سطرووف عشرين من
 اذار بطاع الغرس في المشرق فيكون بعقب طلوعه دقي ظاهرا وبعد ذلك بأربعة أيام
 يقول قوم انه الانطلاب الربيعي وذلك أنهم يقولون ان الشمس تنزل برأس الحمل في أربعة
 وعشرين من اذار فان طاف القديم الذي كان قبل زمان آدمي واشتقوا لوسا فانهم سم
 زعموا ان الشمس كانت تنزل برأس الحمل في أول نيسان ثم تأخرت في طول الزمان
 الى أن صار ذلك في أربعة وعشرين من اذار في أراد الوقوف على صحة هذا فظن
 كتاب طبعه اسما كبيرا الذي وضع في الطلسمات فان هذا كما هو معلوم به وان هذه
 الشهور وانما هذه الاجيال الماضية جبالا بعد جبل في الدهر السالف وتبوا

على نزول الشمس برأس كل برج في أول كل يوم منها كان ينزل في نيسان برأس الحمل
وفي أول ايار برأس برج الثور وفي أول حزيران برأس الجوزاء وفي أول تموز برأس
السرطان وفي أول آب برأس برج الاسد وفي أول ايلول برأس السنبلة وفي أول
تشرين الاول برأس برج الميزان وفي أول تشرين الثاني برأس برج العقرب وفي أول
كانون الاول برأس برج القوس وفي أول كانون الثاني برأس برج الجدي وفي أول
شباط برأس برج الدلو وفي أول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل في أول
نيسان هكذا ذكروا غاما في زمانها هذا فان الشمس تنزل برأس الجدي في اربعة وعشرين
من اذار ثم كذلك يتابع سير الشمس فقد بينا الآن ان الزمان يتغير واذا ناهذا التغيير
ان نحتاج الى مراعاة احوال الشجر والزرع في مشاهدتنا للزمان ولا نقول على
ما ذكره القدماء من ابتداء الاحمال في الاوقات اذ قد رأينا تلك الاوقات تغيرات
توجب من ذلك ان تتبع التغيير الذي يحدسه حساس من سر أو برد ومن طول النهار
أو قصره فيكون اقل احسانا يطلع من القمر وغيره والزرع لا يوافق ما يناسب ما نراه
ونفس لا يوجب الرسوم القديمة أخبرنا السيد زوايا في هذا التغيير فذكر ان في كل ألف
وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتمع من التغيير في شيء ويكون بخلاف ما تقدم بجملة وذلك
في تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه في ألف وثمانمائة سنة الا اني
أعجب من أن غيره لم يذكر من هذا شيئا وقد رأينا ما حال هذا السيد زوايا في حقنا وصدقا
فالعجب من أن نرى غيره لم يقطع لهذا ولم يعا به أو كيف الحال فيه فاما أصحاب
الطلسمات فانهم سمعوا أن لفلان موعودا وهو طافي كلبته يعنون الفلك الاعظم
الساوي لكل والقاهر لكل يتغير بغيره في هذا الموعود والهبط تسع درج يحدث
منها التغيير في كل مائة سنة درجة فعلى هذا صح قول سيدنا زوايا من أن التغيير
المحسوس الكلي يكون في ألف وثمانمائة سنة اذ ارتفع الفلك تسع درج في تسعمائة
سنة ثم يرجع فالحط في تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشياء من باب التغييرات
الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغيير المحسوس
هو الحداث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فالحط في تسعمائة سنة قال في باب
ذكره ~~تكون~~ الجارات بعد سبع أو ثمان وقرات وقد ادعى أهل زمان نبوشاد
أن يبيع سكان الآلهة والاصنام ناحت على نبوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة
والسكان كلها على تودي وان الاصنام زعموا أنهم اجتمعت من جميع اقطار الارض
الى بيت الاسكول في بابل فقصداوا كلهم هيكल الشمس الى صحنه الاعظم المعلق بين السماء
والارض واقاموا الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله
أولها ما يليه اصنام الشمس في جميع البدن ثم اصنام المشتري ثم اصنام القمر
ثم اصنام المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صحن الشمس

ينوح على قوم ذي والاصنام تبكي وصنم الشمس بعد ذلك قوم ذي ويذكر شرح
 قصته والاصنام كلها تبكي منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت
 الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تهامة المسمى نمر احياء ندمعان وقهر بان
 الدهركه والى الابد منذ تلك الليلة التي نوح فيها على قوم ذي مع صنم الشمس المايخص
 به هذا الصنم من تلك القصة التي كانت لقوم ذي وان هذا الصنم المسمى نمر هو الذي
 أنقاد العرب الكهانة حتى أخبروا بالذبيح وفسروا المنامات فبدل نمر اسمها فقالوا
 فبدل ذلك ناحت الاصنام على نبوشاد ليلته في الاقاليم أي اقليم بابل متفرقين
 في هياكلهم ليلته قامة الى الغداة وأنه سال آخر تلك الليلة نيل عظيم يرق وروعد عظيم
 شديد وزلزلة عظيمة كانت من حد عقبة ملوان الى شط دجلة بلاد ارض من الجانب
 الشرقي من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها في حال السيل لانهم كانوا
 انزعجوا عن مواضعهم قليلا وانهم انما أسالوا ذلك السيل مقربة لانا البشر من اقليم
 بابل على تركهم جنة نبوشاد وهو بالعراق في قرية شاماس حتى حده السيل الى وادي
 الاخضر ثم أخرج الجثة من ذلك الوادي الى البحر ووقع الطامون والنقط في اقليم
 بابل ثلاثة أشهر حتى لم يبق الاحياء من الناس دفن الموفى منهم فهداه أحاديث
 دونها يتلون في الهياكل عقب الصلوات ويكون وينهبون من ذلك دواي كثيرا اذا
 حضرت مع الناس في الهيكل خاصة في عيد قوم ذي الذي يكون في شهره وتوافيته
 ويكوفاني أبكي معهم دائما مساعدا لهم على البكاء ورقة من لبكاهم لا يعا فاني
 مما يدكرون من ذلك فاما نبوشاد فاني أوس بقصته فارادوا وبكوا بكيت مع بكاهم
 خلاف يكاف على قوم ذي والعدله في هذا ان عهد نبوشاد الى زمانه هذا اقرب من
 عهد قوم ذي نظيره أثبت وأصح عندي ويجوز ان يكون بعض قصة قوم ذي مصححا لكن
 لبعده زمانه من زمانه شككت في بعض الى هنا كلام صاحب أصل الكتاب قال أبو
 بكر أحمد بن وحشية ان هذا الشهر المسمى قوم ذي هو قديم ذكر تبطو بحسب ما وجدته
 في كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا أنه قتل ثلاث قبيحة بعضها يعقب
 بعضها وان شعورهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان في القديم من الباطن
 الذين كانوا اسكار اقليم بابل قبل الحسد يسيع ليس وادعهم ولا من الكهنة الذين
 ولا العبرانيين ولا البرامقة وانما هم من البابليين من الاولين وكذلك يقولون في كل
 شعورهم انها اسماء رجال شعروا ان تشر من الاول وتشر من الثاني اسماء حوین كما
 فاضلين في العلوم وكذلك كانوا الاول وكانون الثاني وان شباط اسم رجل كان يبيع كما
 زعموا القصاص انما بكارا كان ولم يزل يسل ولا ولا الجمالوهي آخر شعورهم انقصانه
 عن النسل فصار الة قصاص من العدد فيه والاصحاب شعورهم في زمانه هذا من هؤلاء
 البابليين والحرانيين جميعا الى وقتنا هذا يوحون ويسكون على قوم ذي في هذا

لشهر المسمى تموز في مبدلهم منسوب الى تموز ويعتدون تعديدا عظيما ويهتدون في
 امره هذيانا طويلا الا انني تبينت أنه ليس لاحد من الفريقين خبر صحيح لتموزي ولا ما
 العلة في نوحهم عليه فلما انقأت هذا الكتاب مررت فيه أن تموزي رجل كانت له قصة
 وأنه قتل قتله صحيحة فقط لا زيادة على هذا من امره أكثر من ان يقولوا هكذا وجدنا
 أسلافنا يروون عليه ويذكرون في هذا العبد المنسوب اليه * الى هنا من الكتاب
 المذكور المسمى بالفلاح البطية (عمامة على علم الحديث) وأكثرها أي أكثر
 الاحاديث الحسن صحاح أراد بها الصحاح التي في مقابلة السقام وهي ما كان
 رواها بعد ولا يهاذقها بقل العدل من العدل وهذا القدر كاف في صحتها غير أنها
 لا تبلغ غاية شرط الشيعين يعني البخاري ومسلم في علو الدرجة في صحة الاسناد
 وشرطهما أن يروى الصحابي المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك
 الصحابي ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان
 ثم يرويه عن كل واحد منهم رواية ثقات ثم يرويه عن كل منهم الشيطان أو أحدهما وهذا
 النوع من الاحاديث في المرتبة العليا وهي قريبة من عشرة آلاف حديث أحج بها
 الاثمة في المسائل الشرعية وجهلوه متكاثرون في المناظرات وأما ملحق الصحاح فقد
 قال الامام أحمد بن حنبل أنه سبعمائة ألف حديث (اعلم) أن ما نزل عن الرسول عليه
 السلام على ثلاثة أقسام الاول ما علم صدقه وهو كل خبر بلغته رواته في كل طبقة
 مبلغا أحسن العدل تواظهم على الصدق ويسمى متواترا وانما في ما علم كذبه وهو
 ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل أو متضمن لما يؤول الى الداعي على قتله واشاعته
 اما القرابة أولسكونه أصلا في الدين ولم يتواز ويسمى موضوعا ولا تجوز روايته لمن علم
 حاله إلا قروا ببيان وضعه والثالث ما لا يعلم أحدهما وهو أيضا على ثلاثة أقسام
 راجح الصدق أو راجح الكذب أو متساوي الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه عن
 مخالفة آية أو خبر متواتر أو إجماع واتصل اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم بعتقة
 ثقات معلوم العدل ويسمى صحيحا ومسندا ومرفوعا وقد يقسم هذا القسم الى أربعة
 أقسام أحدها أن رواه ثقتان كافوا معنى أو أكثر في كل طبقة كلاحاديث التي أوردها
 الشيطان تسمى صحاحا وان كانت فرادى في كل طبقة أو في بعضها تسمى حسانا
 وثانيها ان الحديث ان كان محاروته الحفظ وشك الراوي فيما بينهم يسمى مشهورا وان
 تفرد به حافظ واحد ولم يكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه
 التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا به والثاني أن يكون راجح الكذب وهو ما في لفظه
 ركاكة أو خلل لا يحسن اصلاحه وفي معناه ان كان على خلاف آية أو حديث متواتر
 أو إجماع ويسمى سقيا أو في أحد رواه قدح وتهمة ويسمى ضعيفا وشكرا والثالث

ما لا يكون في حقه ولا في روايته خلل بين ولكن بعض رواته لم يعلم بعينه فان كان هو
 العسائي بمعنى مرسله وان كان غيره يسمى منقطعا وان كان كلاهما يسمى معطلا
 أو بصفته من العبدية وغيرهما يسمى مجهولا والمنقطع والمعضل لاسمه دلالة على
 وفي المرسول والمجهول خلاف وأكثر الاسكام الشرعية التي حكم بها الائمة الاربعه
 ثبوتها بطريق حسن أي أكثرها ثبت بالأحاديث الحسن وأما بالحسان ما أورده
 أبو داود وطلحان بن الأشعث العسائي وأبو عيسى محمد بن موسى الترمذي وغيرهما
 من الأئمة كابي عبد الرحمن بن شعيب النسائي وأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن
 الدارمي السمرقندي وأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان أحاديث المصايح
 لا تتجاوز عن كتب الائمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وبعضهم الشيخين (مخلصان
 شرح المصايح لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الاقل الصحيح وفيه مسائل
 الاولى في حقه وهو ما اتصل بسنده بالعدل الضابط من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل
 حسن صحيح فهذا معناه لانه مقطوع به واذا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح اسناده والاختار
 أنه لا يجوز في اسناده أنه أصح الامسايد مطلقا وقبل أصح الزهري من سالم عن أبيه
 وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن علي وقيل الاخش عن ابراهيم عن علة عن ابن
 مسعود وقيل الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن
 ابن عمر فعلى هذا الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم الثانية
 أول مصنف في الصحيح المجرد صحيح البخاري ثم مسلم ثم ما أصح الكتب بعد القرآن
 والبخاري أصح ما رواه أكثرها في الحديث وقيل مسلم والحوادث الاقل واختص مسلم بجميع
 طرق الحديث في مكان ولم يستوعبها الصحيح ولا الترمذي قيل ولم يعتمدا منه الاقل
 وأكرر هذا الصحيح أنه لم يقف الاصول الخمسة الا المبرأ عن الصحيحين وسنن أبي داود
 والترمذي والنسائي وجملة ما في البخاري سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون
 حديثا مع المكرر ويجوز المكرر أربعة آلاف ومسلم بإسقاط المكرر نحو أربعة آلاف
 ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السنن المتقدمه كسنن أبي داود والترمذي والنسائي
 وابن خزيمة والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرهم من مصنفات صحيحه ولا يكتفى
 بوجوده فيها الا في كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح وأما في الحاكم بضطر الزائد
 عليه ما هو متساهل فيه فما صححه ولم يجزه في نفسه من المعتمدين تصديقا ولا تضعيفا
 حكمنا بانه حسن الا أن يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه في حكمه صحيح أبي حاتم
 ابن حبان الثالثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلزم فيها موافقتهم في الانقاط
 لحصل فيها تفاوت في اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والبخاري وشبههما ثلثين
 رواه البخاري ومسلم وقد وقع في بعضه تفاوت في المعنى فإرداهم أهم ما رواه أصله
 فلا يجوز أن ننقل منه أحاديثا ونقول هو هكذا فيم الا أن نقول له ما أورد قول المصنف

أخرجهما بلفظه بخلاف المختصرات من الصحيحين فانهم نقلوا فيها ألفاظها سما والكتب
 المخرجة عليها فائدتان علو الاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها
 باسنادهما (الرابعة) ما روي بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته وانما ما حذف من
 مبتدئ الاسناد واحد فاكثرا كان منه بصيغة الجزم كقال وفعل وأمر وروى وذكر
 فلان كذا فهو وحكم بصحته من المضاف اليه وما ليس فيه جزم كيروى وروى وذكر
 ويقال وروى وذكر وحكي من فلان كذا فليس فيه حكم بصحته من المضاف اليه وليس
 هو بواحد لادخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح والله أعلم (الخامسة) الصحيح المسمى
 أعلاهما ما اتفق عليه البخاري ومسلم ثم ما انفرد به البخاري ثم مسلم ثم ما على شرطهما
 ثم ما على شرط البخاري ثم مسلم ثم صحيح صدقتهما وإذا قالوا صحيح متفق عليه أو على
 صحته فإرادهم اتفاق الشيعين وذكر الشيخان ما روي أحدهما فهو مقبول بصحته
 والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والاكترون فقالوا بقيد العلم ما لم يتواتر
 (السادسة) من رأى في هذه الأزمان حديثا صحيح الاسناد في كتاب أو جزء لم ينص على
 صحته حافظ معتد قال الشيخ لا يصححكم بصحته أضعف أهلية أهل هذه الأزمان
 والظاهر عندى جواز لمن تمكن وقويت معرفته ممن أراد العمل بحديث من كتاب
 فطريقه أن يأخذ من نسخة معتدة قابلهما هو أو ثقة بأصول صحيحة فان قابلهما
 بأصل معتد محقق أجزأ والله أعلم (النوع الثاني) الحسن قال الخطابي رحمه الله هو
 ما عرف بخبره واشهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث ونقله أكثر العلماء واستعمله
 عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (أحدهما) ما لا يصلح لاسناد من مستور لم يتحقق
 أهليته وليس مقبولا كثير الخطأ ولا طهر منه سبب مقسوق ويكون متن الحديث
 معروفا برواية مشددة أو نحوه من وجه آخر (الثاني) أن يكون راويه مشهورا بالصدق
 والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والاتقان وهو مرتفع عن حال من
 يعتد بفرده منكر اثم الحسن كالصحيح في الاحتجاج به وان كان دونه في القوة ولهذا
 أدرجته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد أو صحيحه جون قولهم
 حديث صحيح أو حسن لانه قد يصح أو يحسن الاسناد دون المتن لشذوذ أو قلة
 فان اقتصر على ذلك حاقنا معتد فالظاهر صحة المتن وحسنه وأما قول الترمذي
 وغيره حديث حسن صحيح فعناء روى باسنادين أحدهما يقتضي الصحة والاخر
 الحسن وأما تقسيم البغوي أحاديث المصاييح الى حسن وصحيح مريد بالصحيح
 ما في الصحيحين وبالحسان ما في السنن فليس بعدوا بلان في السنن الصحيح والحسن
 والضعيف والمنكر (فروع) أحدها كتاب الترمذي أصل في معرفة الحسن وهو الذي
 شهره ويختلف التسليم منه في قوله حسن أو حسن صحيح ونحوه فينبغي أن نعتي بمقابلته
 أصلا بأصول معتدة وتعمد ما انفقت عليه ومن مظان سنن أبي داود فقد جاء منه

في هذا الكتاب ما في كتاب سبطاؤم من جهة غيره من المحدثين وقد
 فهو حسن منه أي داود وأما مسند أحمد بن حنبل وأي داود الطيالسي وغيرهما
 من المسانيد فلا يتقن بالاصول الخمسة وما أشبهها في الاحتجاج بها والركون إلى
 ما فيها والله أعلم (من التقریب للإمام الجليل شيخ الاسلام النووي طبعه الرحمة) نقلت
 من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهما بعني صحيح البخاري ومسلم أصح الكتب بعد
 القرآن العزيز قال ابن الصلاح أما ما روينا عن الشافعي من أنه قال ما أعلم في الأرض
 كتابا أكثر صوابا من كتاب مالك وفي لفظ عنه ما بعد كتاب الله أصح من موطأ
 مالك فذلك قبل وجود الكثرين صرح المطالب وغيره بأن الموطأ مقدم على كل
 كتاب من الجوامع والمسانيد فعلى هذا هو بعد صحيح البخاري وهو روايات كثيرة
 وأما كبرهار رواية القبي قال العلالي روى الموطأ من مالك جماعة كثيرة ومن
 رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن أكبرها زيادة رواية أبي
 مصعب قال ابن حزم في موطأ أبي مصعب هذا زيادة على سائر الموطآت شهوات
 حديث (من شرح التقریب للسيوطي) قبل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكثيرة
 لا الشريعة التي بعثهم الرسل وليس كذلك وقد دللنا على أنهم مكلفون
 بشرعنا فيؤذون إذا تناوبوا من صلاتنا وملائكة الليل والنهار بشهود صلاة
 الصبر يصلون في جماعة شايخ يحضرون مع الأمة قتال العدو وكثرة الدين وهذه
 خصوصية مستقرة إلى يوم القيامة ومختصة بعبدة الله عظماء هم فرادى مشورة
 الخاتمة من القرآن لا غير ومطالعة اللوح المحفوظ مما لا يحقق له (من كتابات أبي الباق)
 في تعريف الملائكة في بعض الآثار أن مؤذن أهل السماء إسرئيل وأما هم ميكائيل
 عند البيت المعمور وهذا في القالب فلا ينافي ما جاء عن علي رضي الله عنه مؤذن
 أهل السماء جبريل ولا ما جاء عن عائشة رضي الله عنها إمام أهل السماء جبريل كذا
 في أنساب العيون في كتاب الامراء

(في الأمانة المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

نفسى القصداء لسائل وافانى
اسماء تأنيث بغير علامه
قدسكان منها ما يؤثث ثم ما
اما الذى لا بد من تأنيثه
والنفس ثم الدارين الدولتين
وجهن ثم السعير وعقرب
ثم ابليس ونارها ثم العصا

والفول والفردوس والفلك النقي
وعروض شعر والذوايح وقطع
والقوس ثم المنجنيق وأرناب
وكذا في ذهب وفهرسكهم
والعين الطيور والدور النقي
وكذا في كبد وفي كركن وفي
وكذا في فارس وفي كاس وفي
والعكس في قول والموسى معا
والرجل منها والسر في المثل
وكذا الشمال من الاقاصي ومثلها
اما الذي قد كنت فيه محضرا
السلم ثم المنجنيق ثم القدر في
والبيت منها والطارق وكالسرى
وكذا اسماء الالباب والفضي
والحكم هذا في الفقه فابدأ في
وقصيدتي تبني وانى اكتسى

في البحر تجري وهي في القصر آن
والملح ثم القاصم والورسكان
والجسر ثم البستر والقصدان
أبدأ في ضربها بكل ما يمكن
هي من حصى البحر
سفر ومنه في البحر
أفنى ومنه في البحر
ثم البستر
في البحر
ضبع ومنه في البحر
هو كان سبعة عشر في البحر
لغة ومثل الحال على أوان
ويقال في منقح كذا ولما
وكذا السلاح لها من طعان
رسم وفي السكين والسلطان
نوب الفقهنا وفضل شئ فان

• (قال معصم طبعها الاقول اسكنه الله من الجنات الافضل) •

يقول الفقير معصم داو القباغة • بحمد الله

ان اكمل ما شئت به سفاثن الصنائف • وجل على يعايل الا
التناثف • الحمد لمدير الملك • ومسير القمل • والصلاة والسلام
شريعة الاسلام • صلى الله وسلم عليه وعلى آله • وأعضاءه
وبعد فلما أن من الله تعالى بطبع هذه السفينة المشحونة بكل
المثال • الجديرة بقول من قال

وسفينة شحنت بكل نفيسة • وسرت وكم فيها فضائل سارية
السفن تجري في البهور وهذه • صارت بهور الفضل فيها جارية
وكانت جاراها مجارا لا آخره ماخره • وصارت هي المقدمة الاولى
آخره • قد سلمات من كل زوجين اثنين • وجاءت قبلها الجوهر الثمين
بهدي اليك • ما الزخار درره • ويجلو عليك فلكها السيار
الراغب • المشحونة بأفسر الرغائب • وكتب اذ شرع في نشرها
قد عنيت بحفاظة طبعها والطباعة • الى أن أنتهت راج الصحة

